

مجلد

أبراهيم التوحيدة

(الجزء الثاني)

مراجعة وتقديم د. محمد عبد الله

- حادثة أبي حيان
- التوحيد وإشكال الصوت
- اللغة والعجز
- منطق السلطة
- تحولات حديث الوعي
- حوار العقل وسؤال الحرية
- فلسفة السؤال والتساؤل
- المحاورات وتعدد الأصوات
- تمرد الحاكم والمحكوم
- المشافهة والكتابة
- المجالسيات والمقامات
- تمارين الصداقة

الطبعة
الرابعة عشر
الطبعة الرابع
شباط ١٩٩٦

فصول

مجلة النقد الأدبي

مجلة علمية محكمة

كتابخانه و مرکز اسناد و کتابخانه ملی
بنیاد و ایره المآثر و آثار



مرکز تحقیقات کتاب و اسناد و اطلاع رسانی

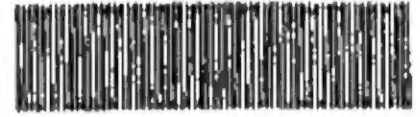
ابو حیان التوحیدیکام

الجزء الثاني



تصدر عن الهيئة المصرية العامة للكتاب

فصول



رئيس مجلس الإدارة: **مهير سرهان**

رئيس التحرير: **جابر منصور**

نائب رئيس التحرير: **هادي وصفي**

الإشراف الفني: **سعيد المسيري**

مدير التحرير: **حسين حمودة**

التحرير: **عسازم شماته**
ناظرة قنديل

مكتبات: **أمال صلاح**
صلاح راشد

مركز تجميع كويتر علوم إرسدي

• الأسعار في البلاد العربية:

الكويت ١٧٥٠ دينار - السعودية ٣٠ ريال - سوريا ١٣٣ ليرة - المغرب ٥٥ درهم - سلطنة عمان ٣ ريال
العراق ٢ دينار - لبنان ٥٠٠٠ ليرة - البحرين ٣ دينار - الجمهورية اليمنية ١٠٠ ريال - الأردن ٢ دينار -
٣٠ ريال - غزة/القدس ٢٥٠ دولار - تونس ٥ دينار - الإمارات ٢٧ درهم - السودان ٦٧ جنيه - الجزائر ٤
دينار - ليبيا ١٧ دينار - مصر / أبو ظبي ٣٠ درهم.

• الاشتراكات من الداخل:

من سنة (أربعة أعداد) ١٢٠٠ قرشا + مصاريف البريد ٢٨٠ قرشا، ترسل الاشتراكات بحالة بريدية حكومية.

• الاشتراكات من الخارج:

من سنة (أربعة أعداد) ١٥ دولاراً للأفراد - ٢٤ دولاراً للهيئات، مضاف إليها مصاريف البريد (البلاد العربية -
مقابل ٦ دولارات) (أمريكا وأوروبا - ١٦ دولاراً).

• ترسل الاشتراكات على العنوان التالي:

مجلة «فصول» - الهيئة المصرية العامة للكتاب - شارع كورنيش النيل - بولاق - القاهرة ج. م. ع.

• الإعلانات: يطل عليها مع إدارة المجلة أو معلنينها المصنفين.

السعر: ثلاثة جنيهات

ابو حيان التوحيدى

الجزء الثانى

• فى هذا العدد



• ملتح

- ٥ رئيس التحرير
- ١٠ عبد المهيد الشرفى
- ٢٢ أنور لوقا
- ٥٢ محمد على الكردى
- ٥٧ ودا القضاى
- ٦٩ محمد بهرى
- ٨٠ محى الدين اللاذقانى
- ٨٩ هالة أحمد فؤاد
- ١١٢ ماجد يوسف
- ١٢٩ محمود أمين العالم
- ١٣٦ حامد طاهر
- ١٤٣ ألفت كمال الروى
- ١٦٧ أحمد درويش
- ١٧٧ حمادى محمود
- ١٨٨ شبيب حليفى
- ١٩٣ سميد بقطين
- ٢١٠ كمال أبو ديب

- حادثة أبى حيان
- أبو حيان والتعامل مع الحداثة
- التوحيدى وأشكال الصوت والكتابة
- اللغة والعجز عن التعبير فى أدب أبى حيان
- البعد الإشارى والبعد الرمزي
- منطق السلطة وهواجس المثقفين
- تحولات حديث الوعى
- التوحيدى: حوار العقل وسؤال الحرية
- تساؤلات حول تساؤلات «الهوامل والشوامل»
- فلسفة السؤال والتساؤل عند التوحيدى
- محاورات التوحيدى وتعدد الأصوات
- تمرد الحاكي والمهكى
- المشافهة والكتابة
- تحويل المتعة من البناء الشفوى إلى نسق المكتوب
- المجلس، الكلام، الخطاب
- المجالس والمقامات والأدب المعجلى

المجلد
الرابع عشر
العدد الرابع

شتاء ١٩٩٦

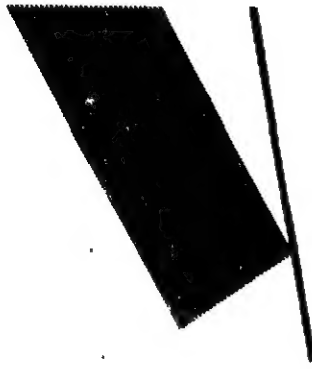


أبجدية التوحيد

الجزء الثاني

- قراءة فولكلورية في أدب التوحيد
- التوحيد والنراث الشعبي
- نماذج الصداقة ومسارات الخطاب
- في الصداقة والصديق
- الضحك في أدب التوحيد
- الجمع بين التوحيد ومعاصره
- أبو حيان الناقد الاجتماعي

- ٢٤٥ محمد رجب النجار
- ٢٦٣ إبراهيم السمافين
- ٢٧٤ محمد بنيس
- ٢٨٣ أحمد كمال زكي
- ٣٠٣ السيد إبراهيم محمد
- ٣١٦ إيفريت روسون
- ٣٢٠ عثمان موانى



مفتتح

فى الساعة الحادية عشرة من صباح يوم الاثنين الموافق التاسع من أكتوبر (الرابع عشر من جمادى الأولى)، افتتحنا الاحتفالية الضخمة التى أقمناها بمناسبة مرور ألف عام على وفاة أبى حيان التوحيدى، وهى الاحتفالية التى بدأنا الإعداد لها منذ عامين، فقد توفى التوحيدى عام ٤١٤ للهجرة، ودعا من أجلها المجلس الأعلى للثقافة فى القاهرة باحثين من أكثر من عشرين دولة عربية وأجنبية، وحين جاء دورى لألقى كلمتى فى الافتتاح، بعد أن تحدث ميغيل هرنانديث من جامعة الكومبليتيثيا فى إسبانيا بوصفه أكبر الباحثين الأجانب سنا، وإحسان عباس الذى ألقى كلمة الباحثين العرب، وشوقى ضيف الذى ألقى كلمة الباحثين المصريين، شعرت بالرهبة وأنا أسترجع ذكرى التوحيدى الذى غارق الدنيا غير آسف عليها منذ ألف عام وعامين إذا شئنا التحديد.

ولكن عندما صعدت إلى منصة الخطابة، وتطلعت إلى الجمع الغفير من الباحثين والمثقفين الذين احتشدوا لهذه المناسبة، وإلى الحضور الكثيف من الشباب الذين وصل عددهم إلى مئات عديدة، والذين لم تسعهم قاعة مسرح الأوبرا فى القاهرة، فتجمعوا خارج المسرح ينصتون فى مهابة، شعرت بالفرح والفخر والأمل. الفرح لأن الثقافة الحقيقية لا تزال تجتذب الكثير من الشباب الذى يتلهف عليها، بعد أن أغرقته أدوات الإعلام التقليدية وأجهزته بكل ما يخدر وعيه ويسطع مشاعره. والفرح لأن الاحتفال بشخصية تراثية مثل أبى حيان يستطيع أن يجتذب إليه كل هذا العدد من الحضور الشاب المتطلع إلى المستقبل. والفرح لأن هذه الأمة تبرز من بين أبنائها من يقدر الإبداع الذى ظل هامشيا، ومن يصل إبداع الماضى بحياة الحاضر فى حركته الخلاقة، متطلعا إلى المستقبل. وشعرت بالفخر لأن الأمة العربية، ممثلة فى الصفوة من أبنائها، لا تضيع تراث المبدعين الذين صنعوا خصوصيتها ومكانتها بين الأمم، ولا تهمل المتحرفين الذين لم يتقبلوا الحياة كما تقبلها غيرهم، وثاروا على أعراف التقاليد الجامدة والأقانيم الخامدة. وشعرت بالأمل فى المستقبل، لأن أمة تنطوى على هذه الصفوة، وتدعم بهذا التراث، وتحشى بالهامش المتحرف، وتقبل معنى الاختلاف، لا بد أن تتجاوز العقبات، وتمضى قدما إلى الأمام، ونقصى عن كل أصوات التعصب، ونحو كل ظلام الجهالة الذى لا بد أن ينقشع ليبقى النور الذى يمثله الإبداع، والذى يرمز إليه بأجل معانيه أبو حيان التوحيدى.

وحين مضيت أرقب الاهتمام المتوثب الذى ظهر على الأوجه، والتطلع الواعد فى الأعين، وفرحة الاحتفاء بمنصر مضى من عناصر الذاكرة التراثية التى ينطوى عليها الوعي، ولهفة الاستماع إلى الجديد الذى يصل الماضى بالحاضر فى حركته صوب المستقبل، خطرت على ذهنى أربعة معان أساسية، اقترنت باحتفالنا القومى بألفية التوحيدى.

المعنى الأول معنى قومى يؤكد وحدة الثقافة العربية، وقدرتها على أن تصل بين أبنائها رغم حواجز الأنظمة السياسية وعوائل القبيد الإيديولوجية، فهاهو تراث أبى حيان التوحيدى يصل بين مشقى الأمة العربية، على اختلاف أقطارها، محققا على المستوى الثقافى ما عجز عنه العمل السياسى. كنت أرى أمامى كيف يحتشد مثقفون وعلماء من حوالى خمس عشرة دولة عربية ليؤكدوا المعنى القومى للثقافة، ويرزوا وحدة التراث الذى يجمعهم، والذى يصل الماضى بالحاضر الذى يندفع صوب المستقبل، دون أن يفكر واحد منهم أو يسأل: أين ولد التوحيدى أو أين مات؟ وهل ينتمى إلى هذا القطر العربى أو ذاك؟ فقد استقر فى خلد الجميع أنه ولد فى الثقافة العربية ومات كطائر الفينيقي ليبحث فى الثقافة العربية، وبواسطة كل المثقفين العرب الذين يتطلعون إلى الغد.

ولكن هذا المعنى القومى لا يخلو من أسى الحاضر بالطبع، فمن بين الحاضرين نموذج المثقف العراقى الذى فرض عليه أن يعيش خارج العراق، ونموذج المثقف الفلسطينى الذى لا يزال موزعا فى المنافى، مؤكدا أن حلم السلام لا يزال بعيدا. وأحسب أن هامشية أبى حيان قد انعكست على هامشية كثير من المثقفين الحاضرين فى أقطارهم، حيث الهيمنة للثقافة التقليدية والخطاب أحادى البعد الذى لا يعترف بسر المغامرة التوحيدية التى صنعت مكانته. ولكن الأسى المنسرب فى المشهد يتراجع بفضل الأمل فى إمكان تكرار مثل هذا الحشد القومى من المثقفين، فى عواصم عربية متعددة، تنطوى على إمكانات واحدة فى تأكيد أبعاد الاستنارة الخلاقة فى تراثنا القومى.

والمعنى الثانى هو معنى إنسانى، فألى جانب المثقفين والباحثين العرب، يشاركنا باحثون من أقطار المعمورة الفاضلة التى تطلع إليها الفاراقى، وحلم بها التوحيدى. أعنى المعنى الذى ارتبط بوضع التوحيدى فى تقاليد ثقافية انبنت على إضافة اللاحق إلى السابق، وتصميم النوع الإنسانى، واستحسان الحق واقتنائه وإن أتى من الأجناس القاصية عنا والأمم المبانة لنا، فإنه لا شئ أولى بمطالب الحق من الحق. وتلك هى التقاليد التى صاغ ابن رشد، بعد التوحيدى، مبدأها الأساسى بتأكيد ضرورة الاستعانة بغيرنا من أبناء الإنسانية، سواء كان ذلك الغير مشاركا لنا فى الملة أو غير مشارك، فإن الآلة التى تصح بها التزكية ليس يعتبر فى صحة التزكية بها كونها آلة لمشارك فى الملة أو غير مشارك، فالمهم فيها هو شروط الصحة، وما تثيره فى النفوس من دوافع تحث على الابتكار الذى يضيف إلى وعى الحاضر بالماضى الوعى بالمستقبل. وكما كانت كتابة التوحيدى تأكيدا للمعنى الإنسانى الذى انطوى عليه التراث، من حيث تجاوزه الأفق العرقى العنصرى الضيق، فإن الاحتفاء به جاء منطوقا على المعنى نفسه. وتجلى ذلك فى اهتمام الباحثين فى كل أنحاء العالم بكتابة التوحيدى التى تنبى على أسئلة تروق الإنسانية كلها ولا تقتصر على ثقافة قومية دون غيرها. وكان المعنى الإنسانى فى الاحتفاء بالتوحيدى واضحا فى الحضور الدولى، وفى الأوراق التى قدمها الباحثون الذين قدموا من استراليا والولايات المتحدة، ومن ألمانيا وإسبانيا، ومن تركيا وقازاخستان، ومن أقطار أخرى متعددة، ليشهدوا معنا ما يؤكد المعنى الإنسانى فى تراث التوحيدى.

أما المعنى الثالث فهو معنى علمي يتصل بتواصل الأجيال، الأجيال التي تعلمنا منها، جيل طه حسين، ثم جيل شوقي ضيف، ثم جيل إحسان عباس ومصطفى ناصف، إلى جانب الأجيال اللاحقة المتعاقبة التي تتواصل مع الأجيال السابقة بالحوار، وبأخذ شبابها عن شيوخها ما يكون بداية لإضافتهم الخاصة، تأكيداً للحضور المتجدد للعلم، وأمانة لمعنى الأستاذية والتلمذة ووفاء للمستقبل في آن. ويرتبط بهذا المعنى العلمي مبدأ الحوار الذي يؤكد أهمية الوصل حين يكون الوصل ضرورياً، وأهمية الانقطاع حين يكون الانقطاع أشد ضرورة. وذلك معنى ينطوي على حق الاختلاف وضرورة التباين بوصفهما سبيل التقدم الإنساني في المعرفة. وها هي القاعة الفسيحة التي تنبسط أمام عيني، مزدحمة بالهتفين بالتوحيدي، تمتلئ بباحثين ومثقفين من اتجاهات فكرية متنوعة، ومناهج أكاديمية مختلفة، متباعدة ومتصارعة أحياناً، متحاور متفاعلة في أغلب الأحيان، تلتقي لتتفاعل في فضاء أبي حيان، مؤكدة علاقات الوصل وبدايات الفصل، باحثة في هذا الفضاء عن ما يتأكد بالحوار، ويثرى بالمناظرة، ويحيل مقابلة الحديث إلى إمتاع وموانسة. وذلك هو البعد الذي ظل هامشياً، مغموراً، طوال العصور التي وصلت الأدب بالزخرفة اللفظية أولاً، ووصلته بالتعبير التلقائي عن الانفعال ثانياً، متجاهلة ذلك النوع من الكتابة الذي يمزج بين العوالم مزجه بين قوى النفس والعقل.

والواقع أن هذا المعنى العلمي دفعني إلى استرجاع التقاليد التي استنتها الثقافة العربية الحديثة منذ أن بدأت الاحتفاء بألفية المبدعين من أبنائها. وكانت البداية اللافتة في الثلاثينيات مع الاحتفاء بذكرى أبي الطيب المتنبي بعد ألف عام. وهي البداية التي كانت سبباً إلى تجريب المناهج التاريخية والنقدية الجديدة في ذلك الزمان، ووسيلة إلى إبراز إسهام بلاشير الفرنسي إلى جانب عبدالوهاب عزام ومحمود شاكر وطه حسين المصريين، فضلاً عن أقرانهم العرب الذين أتوا بمناهج جديدة تجلّي النص الأدبي وتلقى عليه أضواء حديثة. وقد دارت الثقافة العربية دورات ودورات منذ الثلاثينيات، وأصبح الجديد في الثلاثينيات قديماً في التسعينيات. ولكن ظل بعض القديم قادراً على نوع بعينه من العطاء، وقادراً على أن يناوش الحديث في نوع من الحوار المتوتر. وقد التقى القديم بالجديد في البحوث التي احتفت بالتوحيدي. وتجاوز التوثيق التاريخي والمقاربات التاريخية التي تنوعت مناهجها وتباينت. وفي الوقت نفسه تجاوزت البنيوية اللغوية والبنيوية التوليدية والأسلوبيات التداولية والسرديات المعاصرة والتفكيك والنقد النسائي. وشكل هذا التجاور مشهداً نقدياً أكثر تعقيداً وتعدداً بالقطع، إذا فسناه بالمشهد النقدي الذي انطوى عليه الاحتفاء بمرور ألف عام على أبي الطيب المتنبي منذ ستين عاماً.

هذه الأعوام الستون التي تفصل الاحتفاء بألفية التوحيدي عن ألفية المتنبي أعوام حاسمة في عصر النظرية الأدبية والنقدية وممارستها على السواء. ولم يقتصر الأمر في تعاقب هذه السنوات على ما حدث من تعدد واثر في المواسم الثقافية التي جاوز تكافؤها الواحد معنى المركزية، وذلك في اقترانها بالانتشار المتزايد للجامعات العربية التي تتضاعف أعدادها عاماً بعد عام، وإنما انتقل التعاقب إلى التزامن الذي يشهد تعدد الاتجاهات الأدبية والنظريات النقدية إلى الدرجة التي اختفت معها مركزية النظرية المهيمنة، أو أحادية الاتجاه الأدبي السائد. وآية ذلك البحوث التي عرضت في ست عشرة جلسة استغرقتها الأيام الأربعة للاحتفال بألفية التوحيدي، حيث لم ألمح صوتاً نقدياً سائداً بالقياس إلى سواء، أو اتجاهها بحثياً يغلب ما عداها، وإنما التعددية التي تفتنى بالحوار، حتى على مستوى المقاربات الجديدة التي شدت إليها الأنظار دون غيرها.

والحق أن هذه المقاربات أكدت بعداً جديداً من الإبداع، هو ذلك البعد الذي لا ينطلق على الانفعال المهيمن أو العاطفية الطاغية، وإنما البعد الذي يصل الانفعال بالفكر، والفن بالتأمل، في تركيبة نوعية فريدة، هي التركيبة

التي تميزت بها كتابة أبي حيان الذي وصفه ياقوت الحموي بأنه أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء. وذلك هو البعد الذي ركزت عليه المقاربات الحديثة، تلك التي التفتت إلى ما لم تلتفت إليه المقاربات القديمة، وفتحت من آفاق الكتابة التوحيدية ما ظل مغلقا أمام المناهج التاريخية التقليدية وأمام المقاربات الوصفية التي لا تتجاوز السطح.

والواقع أن نص التوحيدى ينطوى على غوايته الخاصة التي تجتذب إليها المناهج الأحدث المفرمة بالتحليل اللغوى متعدد الأبعاد، فهو نص كتابى بالمعنى الذى يناقض الشفاهية، وهو نص الكتابة بالمعنى الذى يناقض نص القراءة فى مصطلح رولان بارت، وهو نص ينقض نفسه بنفسه فيغرى بالمقاربة النقضية له، ومن ثم البحث عن تدمير هذا النص الدائم لمركزية اللوجوس التي لا يقبلها إلا لينقضها. وهو نص يتضمن مستويات متعددة من الخطاب، تخاليل المقاربات الأحدث بعلاقات الحوار على مستويات التشكل أو الإرسال، فى موازاة مستويات التلقى والاستقبال.

وبقود ذلك إلى المعنى الرابع من معانى الاحتفال بالتوحيدى وهو معنى يتصل بالإبداع الذى يخرج على السائد، أو الثابت، ويؤسس للمتغير الواعد، مؤكدا حضور الحداثة. هذا الحضور يتصل بالمبدعين الهامشيين، أولئك الذين عاشوا على شفا جرف خطر من عصرهم، متحدين التقاليد الجامدة، خارجين على الأعراف المتكلسة، منطوين على الرعى الضدى للكتابة. وحين بادلهم العصر العداء بادلوه الإبداع، فتلك هى خاصية المبدعين المخلاقين الذين يحيلون جفاف اليباب إلى كتابة خضراء المنقار، حتى فى لحظات بأسهم التي لا يفرقهم فيها الحلم أو التشبث بالأمل، تماما كما فعل أبو حيان، ذلك الذى وصل به اليأس إلى أن أحرق كتبه، كما لو كان يصرخ الصرخة التي تخرج على كل الشروط التي يمكن أن توصل أقرانه إلى ما وصل إليه عندما أحرق كتبه بنفسه، كأنه يحرق نفسه، فى فعل احتجاج عنيف، يجاوز عصره إلى عصرنا، ليؤكد فينا الهامشية، وضرورة الحرص على التغيير وتشجيع الإبداع الخلاق، واستبدال جنون الإبداع المتغير بتعقل الكتابة الجامدة.

وأبو حيان واحد من هؤلاء المجهنمين بالفن، الممسوسين بالتغيير، المتطلعين إلى المستقبل، الذين لا يستريحون إلى شيء، ويحولون كل شيء إلى سؤال. والإبداع سؤال مفتوح نذكرنا به أسئلة أبي حيان التي لا تنتهى، والتي هى أسئلة مطروحة علينا بالقدر الذى كانت مطروحة على عصره. ولعل النجاح المؤكد الذى حققته الجلسات التى دارت حول كتابة أبي حيان أنها تواصلت مع أسئلته، وأضافت إليها أسئلة جديدة، فالسؤال الذى يولد السؤال هو روح الإبداع الذى يعلمنا إياه أبو حيان، وهو روح البحث المنهجى الواعد الذى يصلنا بالتوحيدى ويصله بنا.

وإذا كان الاحتفاء بالإبداع الهامشى الذى يمثله أبو حيان، والذي يظل رمزا عليه، هو الاحتفاء بالنشر الذى ظل مقمومها بالقياس إلى الشعر، فإن هذا الاحتفاء احتفال بأنواع الكتابة التي شغلت نفسها بتأسيس أنواع جديدة. وليس من قبيل المصادفة أن كتابات التوحيدى تطرح على قارئها إشكال النوع الأدبى، على مستويات السرد الذى تومئ إليه وتجسده كتب مثل «المقابسات» و«الإمتاع والمؤانسة»، أو على مستوى الهاورة التي تضع كل شيء موضع السؤال كما يحدث فى «الهوامل والشوامل»، أو على مستوى الرسالة التي تنفرد بموضوع إشكالى مثل «الصداقة والصدق»، أو الرسالة التي تقوم بتأسيس تقنيات الهجاء الثرى الموازى لهجاء القصيدة كما فى «مشالب الوزيرين»، أو فى كتابة النجوى التي يتعدد فيها مخاطب تعدد التورتر الذى تنطوى عليه «الإشارات الإلهية».

إن غربة أبي حيان لا تنفصل عن غربة لغته، في هذا السياق الذي يصل الوعي بطرائق التعبير عنه، كما أن تعدد مستويات اللغة في كتاباته هو الوجه الآخر من تعدد أنواع الإبداع وتعدد المحاولة في تأسيس أنواع جديدة تخرج على المألوف، أو تنتقل بأوضاع المألوف إلى غير المألوف. وإذا كانت هذه التعددية هي المسؤولة عن الحوارية المنسربة في كتابات التوحيدى، وتمثل في ذاتها الموازى اللغوى للوعى المدبني الذي تنطوى عليه هذه الكتابات، فإن هذه الحوارية، بدورها، هي الوجه الآخر لدوائر الأنواع التي لا تقبل التصنيفات الجاهزة، حيث يمتزج الذي لا يمتزج في كتابة التوحيدى، ويجمع ما لا يجمع، وذلك أمر لا يمكن وصفه أو إدراكه باللجوء إلى الأوصاف أو القوالب التقليدية التي تختزل الثراء في صيغة وحيدة البعد، لا تختلف كثيرا عن صيغة باقوت الحموى التي نوارتها الأجيال، والتي ترددت كثيرا في جلسات المؤتمر، والتي تلخص التوحيدى في أنه فيلسوف الأدباء وأديب الغلاصة.

لنقل، في النهاية، إن كتابة التوحيدى عانت الغربة في عصرها، كما عانت من الغربة الأقسى في عصور متعددة. وأن الأوان لأن نقدر هذه الكتابة حق قدرها، ونزّلها المنزلة التي تليق بها، في عصرنا المتطلع إلى الجديد، هذا العصر الذي أصبحت الحدالة وما بعد الحدالة علامتين مألوفتين من علاماته. وإذا كان التوحيدى قال منذ ألف عام إن أغرب الغرباء من صار غريبا في وطنه، وأبعد البعداء من كان بعيدا في محل قربه، فإننا بالاحتفال به نقول له في زمنه، ولأمثاله في زماننا، أنتم لستم الغرباء بل نواره الغد الأني بأحلامنا الإبداعية. وإذا كان التوحيدى أكد أن الغريب من إذا دعا لم يهب، وإذا هاب لم يهب، فإن احتفاننا به، هذه الأيام التي يتغير فيها العالم كله، يؤكد نقيض ما قاله، فقد دعانا هذا الغريب عبر القرون فاستجبنا له، ولكن بعد ألف عام وعامين. ونرجو ألا ينتظر أمثاله في عصرنا كل هذا الوقت لكي يستجيب لهم المستجيبون.

رئيس التحرير



حادثة أبى حيان

عبد المجيد الشرنوبلي*

النفاذ إلى حقيقة كنهها وميد غورها، فهى ما كانت يوما علامة على التقليد، لا تقليد الآخر ولا تقليد السلف، لا تقليد الغالب ولا تقليد الماضى سواء بسواء، وما انقضت يوما على وجه الحياة المادى أو على الثروة المكسدة والعيش السهل والمتعة الرخيصة، وإن كانت هذه كلها من ثوابها وآثارها، إن الحادثة فى جوهرها، ومنذ نشأتها قبل نحو من قرنين، نظرة متميزة إلى الكون وإلى الطبيعة وموقف رائد من الإنسان ومن المجتمع، كلاهما يقوم على نهج الأراء الجاهزة والنظريات المهنطة، ويتوق إلى تجاوز حدود المعرفة بتجاوزا مستمرا يسعى إلى عقلنة كل المعطيات، أشياء طبيعية كانت أو مؤسسات رمزية واجتماعية. الحادثة، إن شئت إجمال القول، قدرة على صهر الموجودات المعنوية والمادية وإخراجها بحسب مقياس الجدوى؛ جدوى الفهم وجدوى الفعل معا. لذلك ما استكتفت، منذ أن استقامت حضارة متكاملة وثقافة شاملة، من الاستفادة من كل متاح، بل من التفتيح عن مكونات الطبيعة وكنوزها وعن مآثر الشعوب ومخلداتها وعما فى بطون الكتب وبهايا النقوش والرسوم والصروح لتعجبه عجمنا آخر وتسويه بناء مستحدثا، لا تخضع فى ذلك لغير مرجعياتها

قد يبدو الكلام عن حادثة رجل عاش منذ ألف عام أو يزيد ضربا من المفارقة المرفوضة والإسقاط المقيت والتعطيل الفج. وإن الأمر لذلك إن أنت اكتفيت من الحادثة بالظاهر من معانيها والمباشر من أبعادها، فاعتبرت الحديث مرادفا للجديد، مقابلا للقديم فحسب، والتبس عندك الحديث بالمعاصر، وقيلت أن تكون لاحقا وراء كل تقليبة عابرة لا تميز بين محقوى هذه وتلك، ولا يهملك إن كانت سؤلة فى الرجمة، فاقدة كل عصب، مضرية عن كل قيمة إنسانية، بل منافية لأى فوق رفيع. ذاك هو فعلا المتبادر إلى الذهن من معانى الحادثة، لاسيما إذا كان هذا الجديد آتيا من الغرب روجته الآلة الدعائية والإعلامية الجهنمية ترويجا، ورسخته فى نفوس الشباب ترسيخا، وامتزجت فيه الحاجة إلى مجازاة المصر بالحاجة إلى استهلاك المواد المنتجة من وراء البحر وإلى امتلاك البضائع الموفرة للرفاه المصطنع، دون القدرة على إنتاجها أو حتى تحويل وجهتها وتطويرها.

ولكن الحادثة - لو أمنت النظر وتأملت - تجل عن هذا التمثل السطحى وتأتى عن الحصر فى قشرتها الخلافة، دون

الرياضيات، وهلم جرا. بل لعلنا مغالين إذا قررنا أن كل النظريات السائدة في هذا النصف الثاني من قرننا الموشك على الأقول قائمة في شتى الميادين على مقارنة واحدة بين مختلف مجالات المعرفة بما فيها القديمة الموروثة، وأنها عبارة عن تأليف بين عناصرها بسنده الاختيار والتجربة وعن صهر لمكوناتها دونما تقليد بصورها التقليدية.

علينا إذن، والحال ما وصفنا، أن لا نتحرج أدنى الحرج من العودة إلى أبي حيان. فلانحرطنا في الحداثة بوفر لنا الميزان الذي به نزن مدى حداثة إنتاج الأعلام من أسلافنا وبمصمنا من الوقوع في التمجيد المطلق، تمويضا عن خواء الحاضر أو التحقير المطرد نتيجة الانبهار بالآخر والاستلاب العميق، كما يفرض علينا لزاحة الدمار عن روائع تراثنا وتجلياتها، إذ لا مطمع في أن ينهض بهذا العمل غيرنا أو يحل محلنا إزاءه. بهذا ندهم الكونية فيما وفي غيرنا، دون التفكير لخصوصيتنا والدوران في الآخرين.

وإن من حق أبي حيان علينا أن ندوس جملة ما وصلنا من كتبه رسائله، فليس «إمضاء» مثلا بأقل شأننا من «بصائر»، ولا «إشارات» بأهون خطرا من «هوامله»، على ما بينها من اختلاف والتلاف في الشكل والأسلوب ومن تنافر وتكامل في المحتوى والموضوع. ولكن ضيق المجال لا يسمح لنا بهذا المسح الشامل الكفيل وحده بإنصاف الرجل وتقييم آثاره تقييما يبرز عطاءه الحق في غير ما تشوبه ولا تضخم. وحسبنا أن نعتمد في هذه المقاربة السريعة كتابا من كتبه لم ينل في نظرنا ما هو جدير به من الدرس العميق والفحص المتأن، هو «المقاييسات»، نخبر من خلاله حداثة ونبعث في حضوره عما يستحق البقاء والخلود.

ومن الغريب أن التوحيدى نفسه كان يرفض هذا المنهج في تناول «المقاييسات» بل كان يبحث قارئه حقا عليه. اصغ إليه يقول في آخر المقاييسات الثلاثين^(١)،

«وهذا كما تسمع، وما أزيدك استبصارا وتعمبا منه واستغرابا له، وهو نمط ما سمعته من صنف من أصناف الناس، فإن سرك فاستفده وإن سقط عليك فدعه لأهله فليست الميسار على هذا الخلق»^(٢).

الثابت، ولا تطرح إلا ما يخرج عن غاياتها وأهدافها، الطارح عندها في منزلة الثالث، والغريب الميسور تناوله مثل البعيد العسير الوصول إليه، والمعجب والغريب لا فرق بينهما وبين المهود والمألوف، ما دام هذا أو ذاك دون ميز، ما يساعد على فهم أفضل يحقق به الإنسان ذاته متحررا من كل محظور، وما دام يجلب منفعة ويحسن تنظيما ويقيد متعة ذهنية أو حسية، حتى اهتبرت أنها أولى بما ينسجم مع مقاييسها من أصحابه ومن ابتدعوه وابتكروه، أو قل إنها تبتهم على بعد الثقة وتقادم الزمن وحسبتهم من أهوانها ورجالها.

من هذا المنطلق وعلى هذا الأساس، لا يجوز لنا فقط بل يجب علينا أن نعود إلى أبي حيان التوحيدى لنبعث في آثاره عما يستجيب لتطلعاتنا ويتناسب مع حاجتنا المعرفية ويتلاءم مع قيمنا الراهنة، لا باعتبار أن آراءه كلها صالحة أو أن مواقفها مازالت على صلاتها صالحة، بل من حيث إنه مفكر وأديب فذ ومثقف ملم بمعارف عصره، عصر ازدهار الحضارة الإسلامية وأوج عظمتها، فمن المتوقع أن نعثر عنده على نفائس لم يبلها الدهر ولا أتى عليها تعاقب الأيام، هي من قبيل ما يمكن أن يحدنا به هذا الرأي أو ذاك وهذا الفصل أو ذاك من حكمة بوذا وكونفوشيوس، أو من فلسفة سقراط وأفلاطون وأرسطو، أو من ناسوس موسى وبشارة عيسى ورسالة أحمد، أو من ملاحم يونان وأشعار العرب والفرس وآدابهم، فضلا عما يمكن أن نستفيد من آثار أعلام النهضة الأوروبية من أمثال إيرزم ولوتر وديكارت وجاليليو ونوتن وكوبرنيك وسبينوزا، ورجال عصر الأنوار كفولتير وروسو وكندرسى، ومن آراء المفكرين الذين طبعوا الفكر الحديث كهيغل وكانط ونيتشه وماركس وداروين وفرويد. فما من باحث يعتد به في عصرنا إلا وهو متشبع بآثار هؤلاء جميعا أو جلهم، وما من أحد يشهد له بالتبريز في مبداهه إلا وله - إلى جانب تمكنه من ثقافته الفنية الدقيقة وقدرته على الاختراع والاستنباط والإضافة - إلمام حسن بشتى فنون المعرفة القديمة والحديثة، لا يذفعه الاشتغال بالهندسة إلى إهمال التاريخ أو بالطب إلى احتقار علم الاجتماع أو بعلم النفس إلى الجهل بالديانات والمعتقدات أو بعلم الحياة إلى التغاضي عن النظريات الاقتصادية أو بالفن والأدب إلى التفتك عن

ويقول فى أول المقابلة الحادية والتسعين:

«قد مرت فى هذه المقابلة التى تقدمت فنون من الحكمة وأنواع من القول ليس لى من جميعها إلا حظ الرواية عن هؤلاء الشيوخ، وإن كنت قد استنفدت الطاقة فى تنقيتها وتوخى الحق فيها بزيادة بسيرة لا تصح إلا بها أو نقص خفى لا يسالى به. وأنا أسألك أن تأخذ منها ما وافقت وتدع على ما بار عليك» (٣).

فما أبعدا فى هذا الموقف عن الوثوقية الطاغية فى عصور الانغلاق والاستبداد بالرأى حين تقدم كل فكرة مهما كانت سخيفة على أنها عين الحق وغاية الصواب لمجرد أن أتى بها شيخ من الشيوخ أو رويت عن المتقدمين فأكسبها الزمن قداسة تمنع من إعادة النظر فيها وتحصيلها.

ولعل التوحيدى لم يدع قارئه إلى هذه الحرية فى الاختيار إلا لأنه هو نفسه قد تخلص من سلطان الماضى وربة التقليد، فلم يكن حجاب المصاصرة بحول بينه وبين الاعتراف بفضل أعلام عصره، كما كان هذا شأن الكثيرين ممن كان الحق والصواب مقصورين عندهم على ما قاله السابقون واكتشفوا بالحفظ والرواية، وإن هم جاوزوها فإلى النسخ والتعليق أو الاختصار والتوفيق. لقد كان يشعر بأن معاصريه جديرون بأن تدون آراؤهم وتعتبر على قدم المساواة مع آراء القدماء، فيقول:

«ولولا أنى خلعت الحياء خلعا وتصدت للوم تصدتها فى تحرير هذا الكلام... لكان ذلك كله نسباً منسياً فى جملة ما نسى ومغموراً فى غمار ما جهل وفاتنا فى عرض ما فات» (٤).

ويقول كذلك منافحاً عن معاصريه:

«وإذا كنت فى جميع ذلك راوية عن أعلام عصرى ومادة زمانى فأنا أفدى أعراضهم بمرضى وأقضى أنفسهم بنفسى وأناضل دونهم بلسانى وقلمى ونظمى ونثرى، وأرجو أن لا يخرجنى الجزع عند التصميم وضيق العطن عند الخصام

إلى مفارقة الأدب وإلى ما يقبح من الأحداث» (٥).

فلا نستغرب ذلك النفس الغنائى الذى يستعمله للتعبير عن حنينه إلى ما كان يدور فى مجالسهم حين يقول:

«فسقى الله تلك الساعات التى كانت تتضمن هذه الراحات. انظر إلى بقاياها المرسومة بالخط، المدونة بالقلم، الهكبة باللفظ. والله إن مساربها فى النفس والعقل والروح كانت تنسى كل حال مشهودة وتعالى عن كل غاية محدودة» (٦).

ورب معترض لا يرى فى قول أبى حيان سوى لفظة أديب يطنى لفظه على معناه، وينساق وراء العبارة الجميلة ليهالغ فى التأنيق والتزويق، دون اهتمام بالفرض، إلا أن الشواهد من (المقالبات) عديدة تثبت كلها وعى التوحيدى بخطر الآراء التى يدونها. انظر هذه الشروط التى يعدها لمن أراد أن يفهم بعض القضايا المطروحة فى قوله: «إذا أنعم النظر ونشط للإصغاء وصمد نحو الفائدة بغير متابعة الهوى وإشار التعصب» (٧)، وتأكيده أن:

«من حق العلم وحرمة الأدب وذمام الحكمة أن يتحمل كل مشق دونها ويصبر على كل شدة. فى اقتنائها وتحصيلها» (٨).

تدرك حينئذ خطر ما أورده على لسان ابن سوار:

«الحق لا يصير حقاً بكثرة معتقديه ولا يصير باطلاً بقلة منتحليه، ولكن قد يظن بالرأى الذى قد سبق إليه الاتفاق من جملة الناس وأفاضلهم أنه أولى بالتقديم والإثارة» (٩).

فتخلص هو من هذا الظن الكاذب ولم يجار من يؤثرون الرأى لمجرد أن سبق إليه الاتفاق من جملة الناس، ويعتبرون على غرار ابن قتيبة أن «التقليد أربح لك» (١٠).

ورب معترض ثان لا يرى فى ما يقوله التوحيدى سوى مبادئ عامة ونظريات غير مشفوعة بالتطبيق، فكان من الضرورى إبراز ما فى (المقالبات) من جرأة على اقتحام أكثر

المواضيع رسوخا في الاعتقاد بالنقد والتقليب والتمحيص والتفكيك، فيحمل قارئه حملا على إعادة النظر في الجاهز من الآراء والموروث من الأفكار، فإنما في حرته هذه بالذات تكمن حداثته وفي تبنيه لهذا الموقف سر خلوده، بقطع النظر عن النتائج التي أدها إليها بحثه والحلول التي ارتأها لتلك المشاكل التي كانت، ولا تزال شائكة بل محرقة.

من هذه القضايا ما استقر في النفوس من استبشاح الانتحار مع تخريم كل الشرائع له. وبالرغم من أن التوحدي فصل القول في الرد على من انتصر له واستحسنه، متجنباً النزعة الأخلاقية الضيقة، فإن إتيانه، بكل أمانة، رأي «العاذر» للمتبحر لا يخلو من شجاعة هي عند بعضهم من قبيل الاستفزاز، قال:

«شاهدنا في هذه الأيام شبيها من أهل العلم
سأوت حاله وضاق رزقه واشتد نفور الناس منه
ومقت معرفه له. فلما توالى هذا عليه دخل يوما
منزله ومد حبالا إلى سقف البيت واحتقن به
فغاثت نفسه في ذلك. فلما عرفنا حاله فرعنا
وتوجعنا وتناقلنا حديثه وتصرفنا. فقال بعض
الحاضرين: لله دره! لقد حمل حمل الرجال،
نعم ما أتاه واختاره، هذا يدل على مرارة النفس
وكبر الهمة، لقد خلص نفسه من شقاء كان
طال به وحال كان محموتا فيه مهجورا من أجله،
مع فاقة شديدة وإضافة متصلة، ووجه كلما أنه
أعرض عنه وباب كلما قصده أخلق دونه وصديق
إذا سأله احتل عليه»^(١١).

ومنها كذلك إيراد السؤال التالي في شأن المعاد:

«هل يجوز أن يكون إثبات الناس للمعاد
والمنقلب اصطلاحا منهم ومن أكابرهم ودهاتهم
وعقلائهم في بدء الدهر وسالف الزمان ثم ألف
الناس ذلك وهفوا بنشره ولهجوا بذكره مع تأكيد
الشرائع له وتأيد الكتب الناطقة به؟»^(١٢).

إذ لا يخفى أن التساؤل عن إمكان أن يكون هذا المنصر
الرئيسي من عناصر الإيمان من باب ما اصطلاح عليه وأيدته

الشرائع من شأنه أن يصدد الطريقة التي يثبت بها البحث عادة
ويستدل بها على صحته. ولقد كان التوحدي في قضية
الانتحار، كما في قضية المعاد، مساندا للرأي السائد، وإن
بوجه غير الوجه المألوف، وبحجج صغيرة لما اعتاد القوم
سماعه، فكانت قيمة موقفه في النيش عن غير المفكر فيه
وأخذ الاعتراض على الراسخ من الآراء مأخذ الجد. كيف لا
وهو الذي توجه إلى قرائه في أكثر من مناسبة بهذه النصيحة
الشمينة: «تأيدوا وثبتوا، فليس التسرع بالإنكار من أخلاق
بغاة الخير وسجاي طالبى الحق»^(١٣).

ولكنه، في مناسبات أخرى، لم يتردد لا في إثبات
الاعتراض الصريح لحسب، بل كذلك في الدفاع عن
خلاف ما راج من معتقدات. يبدو هذا جليا، على سبيل
المثال، في شأن التميم المادى في الجنة؛ إذ أورد في المقابلة
الخامسة والثلاثين قول أبي إسحاق النخعي:

«ما أعجب أمر أهل الجنة... لأنهم يقولون هناك
لا عمل لهم إلا الأكل والشرب والنكاح. أما
تضييق صدورهم! أما يملون! أما يكلون! أما
يربؤون بأنفسهم عن هذه الحال الخسيسة التي
هي مشاكلة لأحوال البهيمة! أما يأنفون! أما
يضجرون!».

ثم أتبعه بجواب أبي سليمان أنه:

«إنما غلب عليه هذا التعجب من جهة الحسن...
لأنه قد صح أن شأن الحسن أن يورث الملل
والكلال... وليس كذلك الأمر في المعاد إذا
فرض من جهة العقل، لأن العقل لا يعثره الملل
ولا تصيبه الكلفة ولا يمسه اللغوب ولا يناله
الصمت ولا يتحيفه الضجر... فكيف إذا كان
منقلبه إلى عالمه الصرف الذي لا حيلولة له ولا
تغير وهو الوجود المحض والأمر الصرف...»^(١٤).

ومعنى هذا، بعبارة أخرى، أن التميم الأخرى، إن تصور
من جهة الحسن، يؤدي فعلا إلى «هذه الحالة الخسيسة التي
هي مشاكلة لأحوال البهيمة»، ولهذا يتعين تصويره «من جهة

العقل، فيكون منقلبا إلى «عالمه الصرف»، ولا مجال إذ ذاك للحدث عن الأكل والشرب والنكاح بالمعنى المادى المتبادر. إننا هنا بإزاء تأويل يجعل من نعيم الجنة نعيما عقليا بحثا ومتعة مجردة من شوائب المحسوسات. ولنا فى حاجة إلى التنبيه إلى مناقضة هذا التأويل للتصور العالمى المستمد من ظاهر العديد من الآيات القرآنية، ومعارضته للمقيدة السنية المشيئة بهذه القراءة الظاهرية. ونسجل بالخصوص أن أبا حيان لم يوار ولم يتم وهو يروى سخرية النصيبى اللادعة بلغظها، كما احتفظ بشفافية جواب أبى سليمان المؤيد من حيث كان مخالفا والمدهم من حيث بدأ خبر موافق. لم يستعمل التوحيدى الثقة على النحو الذى كان يذهب إليه كل من كان لا يرى رأى الجماعة، ولا اعتبر أن تأويل أستاذه ينهى أن يبقى فى باب «المضنون به على غير أهله»، فيكون مكرسا لمقولة طالما عانى منها الفكر العربى والفكر الإسلامى عموما فى تاريخه، وتقوم على تقسيم الناس إلى عامة تخاطب على قدر عقولها ليس لها إلا واجب الاستفتاء من العلماء، وإلى خاصة يؤول إليها بتفويض إلهى تحديد ما يمتين قبوله أو طرحه من آراء وإنجازته أو تركه من أفعال، رغم علمه بأن كتابه سيتداول لا محالة وسيقع بين أهدى أصناف من القراء لا يحول دون تعددهم سوى شيوخ الأنبياء فى عصره.

وحرى بنا أن نلاحظ، فى هذا الصدد، أن الغزالى بعد التوحيدى، بما يقرب من قرن، سيفلق باب النقاش فى هذه المسألة مستعملا سلاح التكفير الرهيب، فلن تقوم بعده للتفكير الفلسفى الحر قائمة فى المشرق الإسلامى، ولن يتصدى له سوى ابن رشد فى المغرب مبرزا قصور فهمه لمقاصد الفلاسفة، ومتمسكا بالبحث عن الحقيقة فى غير ما يقرره نداء العقل ودعاة التقليد، فلا هرو أن يلتقى أبو حيان وفيلسوف قرطبة كذلك فى مسألة أخرى كفر فيها الغزالى الفلاسفة وهى مسألة قدم العالم. يقول التوحيدى:

«إنما عرض الاختلاف بين الناظرين فى العالم أقدمهم هو أم أحدث لأمر لطيف، وذلك أن الناظر إلى المركز وجد الشئ الكائن ثم وجد الشئ الفاسد فحكم أن الحدوث والقدم قد تعاقبا عليه،

قدم بالزمان وحدوث أيضا بالزمان، فرأى أن الحكم بأنه محدث واجب. والناظر فى الأجرام العلوية وجد ما لا يكون وما لا يفسد ولا يمتريه دئور، فحكم بأنه قديم. فكان النظران صحيحين من الجهتين المختلفتين» (١٥).

ومن الواضح أن هذا الموقف، رغم ما فيه من محاولة توفيق واضحة بين المعطى الإيمانى والمعطى العقلى، من شأنه أن يثير حفيظة القائلين على المؤسسة الدينية، مثلما من شأن الحديث عن انتفاء الفروق بين النبى وغيره فيما عدا «الحال التى رشح لها ووشع بها وجعل سفسيرا إلى الخلق من أجلها» (١٦) أن يجد معارضة من كل الذين اعتبروا أن أفعال النبى وأقواله وإقراراته خارج نطاق تبليغ الرسالة سنة ملزمة، بقطع النظر عن تغير الظروف وتبدل الأحوال. فقرر أولا أن «الكهانة قوة إلهية»، وأن «مجال النبوة بين أثناء هذه القوة بالترقى والتحد» (١٧)، ثم بين أن:

«الشخص المخصوص بهذه القوة على الدرجة بها رفيع المكان معها ما دام يخبر بها وعنها ولا يحزجها بغيرها، فإنه حينئذ ينبى عن أعيان الأمور وقلوب الأحوال وعواقب الأهم، فأما إذا عاد إلينا مفارقا للاقتباس داخلا فى عادة ذوى الإحساس فهو كواحد من ضربائه ولدائه، إن أصاب فيبقيظته، وإن أخطأ فيفطرته لأنه فى مسلک غيره من البشر ومسلول من الطين الأول، ذو طبائع أربع متعائدة وعناصر متشابكة لا فرق بينه وبين غيره البتة» (١٨).

وذلك بعد أن كان الجواب عن السؤال التالى: «هلا يحلى شخص بقوة النبوة من غير أن يستفسر بها ويعرض للخلق من أجلها؟» بالإيجاب:

«قال نعم، لا مانع من ذلك ولولا هذه القوة التى تشيع على حدودها ومراتبها فى أشخاص العلماء والبررة ما كان يصح حدس ولا تصدق نفس ولا يتحقق ظن ولا يتوضح وهم» (١٩).

القول، وليس باعتبار أيضا لأن في الاختيار معنى قويا من الأفعال. وهذا مسلم عند من ألف شيئا من الفلسفة وشدا بعض علم الأوائل.

ثم يضيف:

«فقد بان أن قولنا بفعل ولا بفعل وفاعل وغير فاعل كلمات مطلقة على حد المجرار والمادة» (٢١).

ويقول في مقابلة أخرى:

«ولا ينبغي أيضا أن يطلق على الباري تعالى موجود... لأن الموجود مقتضى للواجد لا محالة، فالرباط قائم والتعلق بين. والله تعالى يعلم من هذه الرتبة لأنه لا واجد له...» (٢٢).

فكان حرصه على التنزه فوق حرص المتكلمين بمختلف مذاهبهم ومدارسهم، وهو الذي دعا منذ مقدمة المقابسات (إلى «عبادة برهنة من الرباء خالصة باليقين» (٢٣).

وليس من العسير تبين أسباب التجافي بين التوحيد والمفكرين الذين دون آراءهم في «المقابسات» من جهة والمتكلمين وعلماء الدين عموما من جهة ثانية. إنها تعود في المرتبة الأولى إلى اختلاف في الترجمة المعرفية والفكرية، وإلى إيمان بأفضلية المقاربة الفلسفية في طرح المشاكل المشتركة بين الدين والفلسفة. فرغم تأكيدهم: «هل الحكمة إلا مؤكدة للديانة وهل الديانة إلا متممة للحكمة» (٢٤)، فإن الفلسفة عنده:

«علم العلوم وصناعة الصناعات، لا تعطيك في موضع الشك اليقين ولا في موضع الظن العلم، ولكنها تعطيك في كل شيء ما هو خاصته وحقيقته، إن شكًا فشكا وإن يقينا فيقينا» (٢٥).

ومن هنا:

«لم يصف التوحيد في الشريعة من شوائب الظنون وأمثلة الألفاظ كما صفا ذلك في الفلسفة، لأن:

ولملك لاحظت أنه حين حدد وظيفة النبوة جعلها إنباء عن «أعيان الأمور وقلوب الأحوال وعواقب الأيام»، ولم يبال بالوظيفة التشريعية التي استأثرت بنصيب الأسد في اهتمامات المسلمين، منذ أن غلب هاجس التنظيم الاجتماعي المباشر الذي تكفل به الفقه ما سواه من الاعتبارات، وتقدمت مقتضيات تبرير المؤسسات المجتمعية المتطلبات الروحية والفكرية والأخلاقية في الدين.

إن التوحيدى، ومن وراءه كامل المدرسة الفكرية التي ينتمى إليها، كان يدافع عن منهج في النظر مخالف للمنهج الذي سطرته المدرسة الكلامية برمتها، حتى أضحي في عداد المسلمين التي لا يرعى إليها الشك. كانت الجهود مركزة على تسهيل المعرفة وحصر مواطن الخلاف فيما لا قيمة له ولا يخطر فيه، وكان هو وأمثاله يسمون إلى كسر هذه الحدود وتجاوزها. من هنا كانت حملته الشديدة على الكلام والمتكلمين، وطمعته العنيف فيه وفيهم، يقول في إحدى مقابساته:

«ولعمري من طلب طمأنينة النفس ويقين القلب ونعمة البال بطريقة أصحاب الجدل وأهل البلاء حل به البلاء وأحاط به الشقاء. والكلام كله جدل ودفاع، وحيلة وإيهام، وتشبيه وتمويه، وتزييق وتزويق، ومخالطة وتورية، وقشر بلا لب، وأرض بلا ريع، وطريق بلا منار، وإسناد بلا متن، ورق بلا ثمر. المبتدئ فيه سفيه والمتوسط شاك والحادى فيهم معهم. وفي الجملة أفته عظيمة وفائدته قليلة» (٢٦).

فلا عجب أن نراه، حين يتناول بعض المسائل التي هي من جوهر علم الكلام، لا يرتضى مذهب الجبرية ولا مذهب القدرية ولا يسمي إلى التعويق بين هؤلاء وأولئك، على نحو ما ذهب إليه الأشاعرة، بل ينظر إلى المسألة من زاوية أخرى غير زائتهم، فيقول مثلا:

«قد صح بالبرهان أن فعل الله مقدس وعلا ليس باضطرار لأن هذا فعل عاجز، ولا دافع لهذا

وإن بعض الفقرات التي خصصها التوحيدى لتمجيد العقل لتذكر بتمجيد الجاحظ للكتاب، كأنها صيحة لإنقاذ مهدد تحيط به الأخطار ويتضافر عليه الأعداء من كل جانب. فيقول فى مقابلة:

«إن العقل حاكم عفيف وقاض عدل وصديق مشفق ووالد حذب وجار محسن وشريك ناصح وهاد صدوق وصاحب مؤنس وخطيب محقق ومناد مبلغ ومنهاج مفهم ومحدث مطرب وجلس فكه ونور شائع وضياء ساطع وقول فصل وركن وثيق وجوهر شريف وطود منيف ونقطة متصلة وذات مقدسة وخير محض ووجود بحت» (٢٨).

ويقول فى أخرى :

«العقل الذى هو خليفة الله تعالى فى هذا العالم يحول فى هذه المضائق ويفتح هذه المغالق ويدفع هذه الموانع والعوائق» (٢٩).

ويسجل فى الغرض نفسه قول عيسى بن على بن عيسى:

«لو أن الأولين اجتمعوا فى صعيد واحد وأعبر كل واحد قوة الباقين لم يجدوا العقل مطنين مسهين ووصفوا شعاعه ونوره وشرفه وبهاءه ونيله وكمالته وبهجته وجماله وزينته وفعاله لما بلغوا منه حدا ولا استوعبوا من ذلك جزوا، النظر إلى من فقدته ولم يوهب له شئ منه كيف يخلد ويعدى ويسترذل ويهرب منه ويستوحش من قربه وكلامه حتى ولده» (٣٠).

ومن الطبيعى، إذن، أن يتبنى جواب ابن زرعة حين سئل:

«ما معنى قولنا العقل يحرم كيت وكيت والعقل يطلق كيت وكيت؟»

فقال :

«معنى ذلك استحسانه الحسن واستقباحه القبيح... فلهذا ما كان للعقل تحريم وتخليل

الكلام الذى يراد به استصلاح العامة واستجماع الكافة لاهد من أن يكون مرة مبسوطا ومرة موجزا ومرة مستقصى الإيضاح والإفصاح ومرة مجموعا بالرمز والتعريض ومرة مرسلا على الكتابة والمثل ومرة مقبدا بالحجج والعلل... فبالواجب كان جميع ما يحويه الشرع من هذا الضرب ليجد الخاصى فيه إشارة تشفيه والعامى عبارة تكفيه» (٢٦).

نعم، إن أبا حيان يكرس فى هذا الصدد التمييز المتأصل فى عصره بين الخاصة والعامة، وقد يبدو أنه من جنس التمييز الذى تجده عند علماء الدين أو عند المتصوفة، ولكن شتان بين موقفه وموقفهم. فالحكمة هذه مرتبة بصلها الإنسان بسميه وجده فى الطلب، ولا مكان فيها للإقصاء والتكفير للذين يلجأ إليهما رجال الدين لإسكات أى صوت مخالف، ناعتين إياه بالزندقة والإلحاد ومصنفين له ضمن أهل الأهواء والبدع، بل يصل بهم الأمر إلى إباحة دمه وإلى الاستنجاد بالسلطان عليه. كما أنه موقف مباهن لطرح الصوفية العقل بالكلية وتعلقهم بالأوهام، جاء فى المقابلة الخامسة والتسمين:

«رويت لأبى سليمان يوما كلاما لبعض الصوفية، فلم يفكه له ولم يهش عنده وقال: لو قلت أنا فى هذه الطريقة شيئا لقلت: الحواس مهالك والأوهام مسالك والمقول ممالك... الحواس مضلة والأوهام مولة والمقول مدلة. فمن اهتدى فى الأول وثبت فى الثانى أدرك فى الثالث، ومن أدرك فى الثالث فقد أفلح. ومن ضل فى الأول وزل فى الثانى وخاب فى الثالث فهو من الهمج» (٢٧).

أى أنه، بعبارة أخرى تمييز، يأخذ بعين الاعتبار الواقع الاجتماعى. ولكنه يخلو من التعصب ومن الهروب أمام المعضلات التى تعترض حياة الإنسان فى آن. وهو نابع من تمثيل لدور العقل، تكرر الحديث عنه فى (المقالبات) فى مواطن كثيرة وبصيغ مختلفة.

إن إيمان أبي حيان بخطر العقل ودوره في الوصول إلى الحق وإلى الخير إنما هو إيمان بالإنسان وبقدراته الذاتية، وهو أساس النزعة الإنسانية التي ميزته هو وثلة من مفكرى القرن الرابع / العاشر (٣٧)، فآمل قوله:

«إن الحق معرض لك بل نازل عليك بل حاضر
عندك بل متحكك بك بل موجود فيك. وإنما
تؤتى من جفائك في الطلب وسوء العناية في
التحرى لا من توارى الحق عنك ولا اشتباهه
عليك» (٣٨).

ثم تأمل هذه الاستعارة التي يستعملها لبيان قدرات الإنسان:

«أنت سماء وفيك كواكب تزهو وأرض وفيك بحور تزهر
وهواء وفيك رياح تهب وجبل وفيك عيون تنبع» (٣٩).

يتضح لك السر في إلهام الإنسان منزلة رفيعة منذ
المقابلة الأولى، حين خاطبه بقوله:

«فاسعد أبها الإنسان بما تسمع وتبصر وتحس
وتعقل، فقد أردت لحال نفسه ودعيت إلى غاية
شرفه وهيت لدرجة رفيعة وحليت بحلية رائعة
ونوجيت بكلمة جامعة ونوديت من ناحية
قريبة» (٤٠).

ولنا في حاجة إلى تأكيد أن من يبرئ الإنسان هذه
المكانة لا يمكن أن يكون إلا متفائلا بالمستقبل بعيدا عن
أولئك الذين يعتقدون أن الأمور ما انفكت تتدهور، وأن العالم
يسير القهقري، فجعلوا مثلهم الأعلى وراءهم لا أمامهم،
وخلقوا في وهمهم عصرا ذهبيا ولى، دون رجعة بقوا يحنون
إليه ولا ينتظرون كلما ابتعدوا عنه إلا مزيدا من الفساد.
فالتوحيدي ونظرائه على نقض النزعة السلفية التي رفع
لواءها أصحاب الحديث ومن لف لفهم، والتي ما كان لها
أن تولد سوى التمسب والانفلاق وسوء الظن بما هو
آت (٤١)، ولنا في جواب أبي سليمان عن سؤال
التوحيدي: «هل بلاغة أحسن من بلاغة العرب؟» خير دليل
على أن ما سجله أبو حيان مطابق للروح الموضوعية التي

وحظر وإباحة ومنع وإجازة وكف وحث وإطلاق
وقيد وحبس وبعث، لا على ما يظنه من لا خبرة
له بالحقائق ولا استجابة له لداعى الرشد» (٣١).

وأن يورد تلك القولة العجيبة التي صدر بها محمود
المسعدى بعض أعماله (٣٢)؛

«أهلم أن اليقظة التي لنا بالحس هي النوم
والحلم الذي لنا بالعقل هو اليقظة» (٣٣).

وتندرج في هذا النطاق نفسه معارضته حصر العقل في
معنى العقل الذي اشتق منه، فقال:

«هذا كلام ملفق ومعنى دنس ودعوى متهاففة،
إنما يدل الاشتقاق من الكلمة على جهة واحدة
في المطلوب المتنازع، لأنه مأخوذ من تركيب
الحروف وتأليف اللفظ وصورة المسموع أترانا إذا
نطقنا بلغة أخرى كالرومية والهندية بمعنى العقل
أكتنا نريد به معنى المقال؟ لا والله! بل هذا
المعنى مأخوذ أيضا من صفاته ومذكور في غرض
ما يمت به، لأن العقل يحقل أى يمنع ويحبس
وهو أيضا يبيح ويطلق ويسرح ويفرع ولكن في
حال دون حال وأمر دون أمر ومكان دون مكان
وزمان دون زمان...» (٣٤).

فهذا كلام بعيد الغور يدل على منزع كوني صريح ينبذ
التشويق داخل حدود اللغة الواحدة والثقافة الواحدة، ويعلم
عما توصل إليه ميرسيا إيليا (Mircea Eliade) في عصرنا،
بعد دراسة آراء مختلف الشعوب ومعتقداتها من أن المفاهيم
الحضارية ليست بحال رهينة الاشتقاق وأنها تكتسب
بالاستعمال أبعادا لا صلة لها بجذورها اللغوية (٣٥). وحسبك
أن تنظر في العبارات المتداولة على ألسنة الناس من أمثال
الهاتف والقطار لترى صحة ما ذهب إليه التوحيدي، وأنها
تثير في الأذهان معاني فقدت كل علاقة بالجن والإبل وما
شاكلها. فأحرى بالعقل أن يتمرد على المقال الذي يريد
بعضهم أن يحصره فيه، مثلما هو حري بالمنطق أن يكون:
«مقصورا على عادة جميع أهل العقل من أى جيل كانوا
وبأى لغة أبانوا» (٣٦).

العقل، فمتى فرض فيها قول وجعل مبدأ
للأقوال انتهى منه إلى آخر ما يمكن أن
يقال» (٤٤)؟

ولحتمية هذا الاختلاف:

«للخواطر والألفاظ والآراء والمقالات نسبة إلى
المزاج والطبقة والهواء وإلى العناصر بالجملة...
ولا سبيل مع ذلك إلى اتفاق الناس فى حال من
الأحوال ولا سبيل من السبل... فاختلاف الصور
إنما نشأ من اختلاف المواد» (٤٥)؟

ليس من شأن ذلك أن ينسف نفسا مسمى الذهن برومون
توحيد آراء الناس فى نمط معين، وينظرون إلى كل اختلاف
على أنه من أسباب الفتنة والفرقة والوهن عوض أن يروا فيه
مصدر قوة ويعتبروا التنوع شرطا من شروط الشراء الفكرى
والاجتماعى، يحذر توجيهه نحو الخير ونحو الابتكار لا كبته
وتبدعه باسم إجماع زائف، والجري وراء سراب لا أصل له
فى طبيعة الأشياء وقوانين الاجتماع الإنسانى، ولا يمكن أن
يولد سوى الفقر الذهنى والنفاق القاتل.

إن أبا حيان يمدنا بدرس بليغ فى التسامح من غير أن
يلجأ إلى الوعظ المباشر، ويدعونا إلى تجنب المفاضلات التى
هى من أهم دهائم الاستبداد، فالناس عنده:

«فى أصل جبلتهم وبدء خلقهم وأول نسخهم
قد افترقا مجتمعين واجتمعوا متفرقين واختلفوا
مؤتلفين واختلفوا مختلفين، وأحاسيسهم متوقدة
وظنونهم جواله وعقولهم متفاوتة وأذهانهم عاملة
وأراؤهم سائحة، وكل متفرد بمزاج وشكل،
وطباع وخلق، ونظر وفكر، وأصل وعرق، واختيار
وإلف وعادة، وضراوة ونفرة، واستحسان
واستقباح، وتوق ووقفة، وإقدام وجسارة، واعتراف
وشهادة، وبهت ومكابرة...» (٤٦)؟

وكما أن الزمان والمكان ليس فيهما «جزء أشرف من
جزء»، فإن الإنسان:

ومعبر عن الإيمان بإمكانات الإنسان وبأن المستقبل سيكون
أحسن من الماضى والحاضر، أى معبر بطريقته الخاصة عن
الإيمان بالتقدم الذى هو كذلك من علامات الحضارة. قال
أبو سليمان فى جوابه:

«هذا لا يبين لنا إلا بأن نتكلم بجميع اللغات
على سبيل سبيل وحذق ثم نضع القسطاس على
واحدة واحدة منها حتى نأثى على آخرها
وأقصاها، حتى نحكم حكما بريا من الهوى
والتقليد والعصبية والمنشأ وهذا لا يطمع فيه إلا
ذو عاهة».

ثم ختم إجابته بقوله:

«ولعل الدور بعد الدور والكور بعد الكور ينشأن
هذا الذى نتمناه ليقوم يكونون بعدنا، فإن العالم
منساق إلى الكمال مشتاق إلى الجمال» (٤٧).

قد يذهب الظن ببعضهم إلى أننا «نبى من الحبة قبة»،
والى أن ما جاء فى (المقاسبات) من شذرات متناثرة وإشارات
سريضة لا يكفى للجزم بحداثة صاحبها. كلا، إنما هى
شواهد سقناها على سبيل المثال لا على سبيل الحصر، لها ما
يعضدها فى العديد من المواطن. وهى، مجتمعة، تكون هذه
الرؤية التى لا نملك لإزاءها إلا الإعجاب والتقدير. ومن
عاصرها هذا التصنيف «لما فيه الناس من السيرة وما هم عليه
من الاعتقاد»:

«إذا لحظ استيلاء الطبيعة عليهم وغلبة آثارها
فيهم فى الرأى والمعتقد والسيرة المؤثرة فأكثر
ذلك باطل، لأن سلطان العقل فى بلاد الطبيعة
غريب والغريب ذليل. وإن لحظ حكم العقل وما
يجب به وخلق بجهوره ويحسن مضافا إليه فأكثر
ذلك حق، كان الملحوظ رأيا أو سيرة أو عادة أو
خلقة» (٤٨).

وهذا التفسير لمنشأ اختلاف الخلق فى الرأى:

«اعلم أن المذاهب والمقالات والنحل والآراء
وجميع ما اختلف الناس فيه وعليه كدائرة فى

وذلك بعد أن طرح القضية على نحو جيد، فقال:

«لعل أهم سؤال يتحتم علينا أن نسأله عن المقاييس، بل وعن كل كتاب نؤلفه أو ننشره أو نترجمه أو ندرسه، هو: هل له قيمة فكرية بذاته؟ وهل لديه رسالة يبلغها لنا؟ وما نوع هذه الرسالة، وما قيمتها وثمرتها؟ وهل يفيد أبناء جيلنا في تحقيق ذواتهم وتهذيب إنسانيتهم وتنوير عقولهم؟ وهل يعينهم في حل مشاكل أنفسهم ومجتمعهم؟» (٥٠).

إننا لزعم أن محقق الكتاب قد فشل في قراءته، لأنه تأثر برأى مايرهوف ودي بور (٥١) وكان له موقف سلبي من الفلسفة الأفلاطونية المحدثة، باعتبارها «فلسفة مثالية صوفية صدورية إشراقية» (٥٢)، مستواها «دون مستوى الفلسفة اليونانية في عصور ازدهارها»، بل «دون مستوى فلسفة الكندي والفسارابي وابن سينا» (٥٣). ومن رأينا أن الإجمال والتعميم لا يجديان في تقييم الأعمال المدروسة وأنه لابد من القيام بعملية فرز تفصيلي حتى ندرك ما «يفيد أبناء جيلنا في تحقيق ذواتهم وتهذيب إنسانيتهم وتنوير عقولهم» حسب عبارة المحقق نفسه.

ونحن واهون لا محالة بصحة ما ذهب إليه من أن «مشاكلنا وهمومنا هي غير مشاكل [أسلافنا] وهمومهم، بسبب تغير الظروف والأحوال»، ولكن ذلك لا يبرر بحال حشر كل المشاكل في بعدها الظرفي، فإن منها ما هو من قبيل القضايا الأزلية الأبدية، ما دام الإنسان هو الإنسان تحت كل سماء وفي كل عصر وأوان. ولا شك عندنا أن ما بيناه من جرأة التوحيد على اقتحام الآراء الجاهزة بالنقد والمراجعة، ومن تركيزه على الإنسان قيمة محورية مطلقة، ومن دفاعه عن مشروعية الاختلاف وعن مكانة العقل ومن نبذه للتقليد. كل هذا وغيره مما تزخر به (المقاييس) هو من جوهر قيم الحداثة ومن مستلزماتها، لا ينقص من شأنه اختلاطه بآراء ونظريات تجاوزتها المعرفة في عصرنا، وأضحت لا تهم سوى مؤرخ الأفكار فحسب، فتلك سمة كل نتاج رفيع وعلامة كل أثر خالد.

ولا شرف له أيضا على إنسان آخر من جهة حدّه الذي هو الحياة والنطق والموت... فإن اعتبر بعد هذا فعل هذا وفعل ذاك من جهة الاختيار والإيثار والاكتساب والاجتلاب فذاك يقف على الأشراف فالأشرف والأعلى فالأعلى» (٤٧).

ومن قبيل هذه المواقف التي لو نسبت إلى أحد معاصرينا لما أنكرت نسبتها، بل ما انتبه إلى أن صاحبها عاش في القرن الرابع/ العاشر، الموقف التالي من الملك أي ملك ومهما اختلفت الأسماء والألقاب: «الملك من ملك رقاب الأحرار بالمحبة» (٤٨). أسنا في هذا الصدد بإزاء تعريف لا صلة له بمفهوم الراعي والرعية، ولا علاقة له بالحق الإلهي ولا بالتغلب والقهر، تلك التصورات التي عاشت عليها أجيال من المسلمين وحسبها قدرا محتوما، وما زالت تمشش في أدمغة الكثيرين وتسكن لأوعيمهم في العهد الذي دشتته الثورة الفرنسية معلنة عن حقوق الإنسان والمواطن. وأولى بحكامنا اليوم أن يتأملوا هذا التعريف ويعملوا به عوض الاعتماد على المسف والتخوف بواسطة البوليس والعسكر وأجهزة الدعاية والقضاء المدجن.

فهل يبقى في نفسك أدنى ريب بعد كل هذا الذي أوردناه من الشواهد على حادثة أبي حيان؟ أم أنت على رأي محقق (المقاييس) في تقليدنا لها؟

وأن أهميتها من الوجهة العلمية التاريخية وأهميتها من الوجهة الأدبية تمبيرية، ندرسها لنعرف كيف فكر أسلافنا في فترة من تاريخنا وكيف عاشوا ولأى هدف سعوا (كذا) لا لناخذ الحلول منها لمشاكلنا وهمومنا وهي غير مشاكلهم وهمومهم بسبب تغير الظروف والأحوال ونقروها من الناحية الأدبية فتشرب لغتنا وتغني بساننا وتصور لنا كيف يعبر الأدب عن العلم والفلسفة بالبيان المشرق والأسلوب الرفيع» (٤٩).

الهوامش:

(١) تعتمد الطبعة التي حققها محمد توفيق حسن، ط ٢، بيروت، دار الآداب، ١٩٨٩، وعليها نُحِل.

(٢) المقابسات، ص ١٢٩.

(٣) المقابسات، ص ٢٨٢.

(٤) المقابسات، ٧٥.

(٥) المقابلة ٩١، ص ٢٨٣، والملاحظ أن التوحيدى ذكر عددا من هؤلاء الأعلام في المقابلة الثانية: أبها سليمان السجستاني وأبها زكرياء الصيمري وأبها الفتح النوشجاني وأبها محمد المروسي والمقدسي والقومسي وغلانم زحل، «وكل واحد من هؤلاء إمام في شأنه وفرد في صناعته سوى طائفة دون هؤلاء في الرتبة وهم أحياء بعده»، وذكر في ثانيا المقابسات الأخرى عددا آخر منهم أبو العباس البخاري وثابت بن قررة وأبو الخير اليهودي وأبو إسحاق إبراهيم بن هلال الصائبي وأبو الحسن العامري وأبو علي عيسى بن زرة وعيسى بن علي بن عيسى وأبو إسحاق النضبي وأبو زكرياء يحيى بن عدي... أرجع إلى فهرس الأعلام في آخر المقابسات، إلا أن أرقام الصفحات التي تحمل عليها يشوبها خطأ كثير.

(٦) المقابلة ٥٥، ص ١٩٠.

(٧) المقابلة ٢، ص ٦٤.

(٨) المقابلة ٢، ص ٥٨.

(٩) المقابلة ١٧، ص ٩٩.

(١٠) ابن قتيبة، لأوّل مخطّط الحديث، ط بيروت، دار الكتاب العربي، ٥، ت، وهي مصورة عن ط القاهرة ١٣٢٦ هـ.

(١١) المقابلة ٤٦، ص ص ١٦٤ - ١٦٥.

(١٢) المقابلة ٩٨، ص ٣٣٤.

(١٣) المقابلة ١٠٦، ص ٣٥٥.

(١٤) المقابلة ٣٥، ص ص ١٣٦ - ١٣٧.

(١٥) المقابلة ٩٣، ص ٣٠١. وقارن بما يقوله ابن رشد، «لكن إطلاق اسم الحدوث على العالم كما أطلقه الشرع يخص به من إطلاق الأشعرية، لأن الفعل بما هو فعل فهو محدث، وإنما يتصور القدم فيه لأن هذا الإحداث والفعل المحدث ليس له أول ولا آخر... ولذلك حصر على أهل الإسلام أن يسمى العالم قديما، والله تعالى قديم. وهم لا يلهيهم من القديم إلا ما لا عقل له» ويقول كذلك مؤكدا الفكرة نفسها: «أما إن كان العالم قديما بذاته وموجودا لا من حيث هو متحرك، لأن كل حركة مؤلفة من أجزاء حادثة، فليس له فاعل أصلا. وأما إن كان قديما بمعنى أنه في حدوث دائم وأنه ليس لحدوثه أول ولا منتهى فإن الذي أثار الحدوث الدائم أحق باسم الإحداث من الذي أثار الحدوث المنقطع. وعلى هذه الجهة فالعالم محدث لله سبحانه، واسم الحدوث به أولى من اسم القدم. وإنما سميت الحكماء العالم قديما تحفظا من المحدث الذي هو من شيء وفي زمان وبعد المصم تهافت الصهايف، ط ٢، القاهرة، دار المعارف، ١٣٨٨ / ١٩٦٨، ص ٢٢٢ وص ص ٢٧٥ - ٢٧٦.

(١٦) المقابلة ٥٠، ص ١٧٥.

(١٧) المقابلة لنفسها، ص ص ١٧٣ - ١٧٤.

(١٨) المقابلة لنفسها، ص ص ١٧٨ - ١٧٩.

(١٩) المقابلة لنفسها، ص ١٧٥.

(٢٠) المقابلة ٣٥، ص ١٣٦. وقارن بالمقابلة ٤٨، ص ص ١٦٩ - ١٧١ في الفرق بين طريقة المتكلمين وطريقة الفلاسفة.

(٢١) المقابلة ١٠، ص ٩٢ و ٩٠. وقارن بالمقابلة ٢٩، ص ١٢٣.

(٢٢) المقابلة ٣٠، ص ١٢٨.

(٢٣) المقابسات، ص ٥٣.

(٢٤) المقابلة ٣٩، ص ١٤٢.

(٢٥) المقابلة ٤١، ص ١٤٦.

(٢٦) المقابلة ٩٣، ص ص ٢١٧ - ٢١٨.

(٢٧) المقابلة ٩٥، ص ٣٠٩.

(٢٨) المقابلة ٩٩، ص ٣٣٨.

(٢٩) المقابلة ٢٠، ص ١٠٦.

(٣٠) المقابلة ٥٤، ص ص ١٨٢ - ١٨٣.

(٣١) المقابلة ٣٨، ص ص ١٤٠ - ١٤١.

(٣٢) محمود المسعدي، المسافر في السد، تونس، شركة النشر لشمال إفريقيا، ١٣٧٥ / ١٩٥٥، ص ١٩٠.

(٣٣) المقابلة ٢٦، ص ١٢٠.

- (٣٤) المقابلة ١٠٦، ص ٣٧١.
- (٣٥) M. Eliade, *Le Yoga*, Paris, 1977 p. 5. ولان بما قاله محمد أركون في مقاله: *Peut-on parler de merveilleux dans le Coran?* ضمن كتاب M. Arkoun et al., *L'étrange et le merveilleux dans l'islam médiéval*, Paris, J. A., 1978، والنقاش الملحق به، ص ٢٤ - ١ وخصوصاً ص ٩، والنقاش الملحق به، ص ٢٥ - ٢٤.
- (٣٦) المقابلة ٢٢، ص ١١٠.
- (٣٧) انظر في هذا المجال أطروحة أركون: *Miskawayh philosophe et historien*, Paris, Vrin, 1970.
- (٣٨) المقابلة ٢٠، ص ١٠٦ - ١٠٧.
- (٣٩) المقابلة ٦٢، ص ٢١٥.
- (٤٠) المقابلة ١، ص ٥٧.
- (٤١) ارجع في هذا الصدد إلى فصل السلفية بين الأمس واليوم، ضمن كتابنا لبنات، تونس، دار الجنوب، ١٩٩٤، ص ٣٥ - ٥١.
- (٤٢) المقابلة ٨٨، ص ٢٦١ - ٢٦٢.
- (٤٣) المقابلة ١٧، ص ٩٨ - ٩٩.
- (٤٤) المقابلة ١١، ص ٩٢.
- (٤٥) المقابلة لنفسها والصلحة لنفسها.
- (٤٦) المقابلة ٤، ص ٨٣ - ٨٤.
- (٤٧) المقابلة ٥، ص ٨٥.
- (٤٨) المقابلة ٦٦، ص ٢٢٧.
- (٤٩) محمد توفيق حسين، مقدمة المقابلات، ص ٤٧.
- (٥٠) المرجع السابق، ص ٣٣.
- (٥١) نفسه، ص ١٩ - ٢٠.
- (٥٢) نفسه، ص ٣٥.
- (٥٣) نفسه، ص ٤٢.

أبو حيان والتعامل مع الحداثة

أنور لوتفا*

حداثة قبل ألف سنة :

بيننا وبينه عشرة قرون، فكيف يخطر لنا أن نطرح عليه
سؤالنا عن ماهية الحداثة، لنهتدى بتجربته ونحن نتخبط حالياً
فى بحثنا عن أقوم الطرق التى ننفذ منها إلى عصرنا؟

وهل نستطيع أن نعت عصره بالعصر الحديث، وهو
الرجل الذى عاش فى القرن الرابع الهجرى؟

أجل، فليست هناك حداثة واحدة وإنما هى حدائد.
وللخروج من المفارقة إلى وضوح الرؤية، سنسأى أبا حيان،
ونلتبس فى مواقف وفى كلامه تعريف المصطلح، ولو رافقناه
واستمعنا إليه ملياً لانتزعنا من سطوة مفهوم للحداثة استقر فى
أذهاننا نتيجة لظروفنا التاريخية المباشرة. فالحداثة، فى نظرها،
مقصورة على أقرب فترة من تاريخنا المعاصر، وهى لا تبعد
على وجه التحديد عن أول أجيال القرن الماضى - جيل رفاة
الطهطاوى - حيث اقتترنت نهضة العالم العربى من ربة
الحكم العثمانى بعلاقات دولية جديدة ربطتنا بالغرب،

* جامعة ليون الثانية، فرنسا .

فاتخذناه نموذجاً، وحاولنا أن نسترشد بقيمه فى المجتمع
والسياسة والاقتصاد وأوجه السلوك. من فضل أبى حيان
علينا، إذن، أن يعيدنا - فى بحثنا عن الحداثة - إلى أصالتها
فى المعجم العربى، وإلى واقعية التعامل مع دلائلها.

إنما الحداثة - وهى نقبض الركود - ظاهرة متواترة عبر
مختلف العصور، لا يمسك عن إفرازها تفاعل الظروف
التاريخية، فى أى زمان، كلما اجتمعت عقائبرها وتهامرت
فى بيئة معينة. ولنا فى أعمال أبى حيان وسيرته وثيقة حية
تنفى نسبة الحداثة إلى مجرد سياق القرون بشرتيبها الألى
العهد - عصر قديم فعصر وسيط فعصر حديث. وقد أصاب
علال الفاسى حين كتب لجيلنا محذراً من الخلط بين
العصرية والمعاصرة:

«إن الحياة حركة، والحركة تقتضى أسرين
أساسيين: المتابعة فى السير، والانتقال من نقطة
إلى أخرى. وكذلك هى الحقيقة، فإن الإنسانية
سائرة دائماً لا تعرف الوقوف، ثم هى تتنقل من
حالة إلى غيرها دون مبالاة بما يريده الناس أو

ويحلنا مثل هذا التساؤل الطليق الدقيق إلى الجو الفكري الذي استنشقه هواءه أبو حيان. لقد زالت في أيامه مركزية الإمبراطورية الإسلامية؛ تفككت الخلافة إلى دويلات، ولم يبق للخليفة العباسي إلا بغداد وملحقاتها، على حين استقلت البصرة وواسط، وسيطر بنو بويه على الري وأصفهان، كما قامت الدولة السامانية في خراسان وما وراء النهر لم خلفتها الغزنوية بالهند وأفغانستان، وحكم الإخشيدون مصر والشام وتلاههم الفاطميون قادمين من المغرب، وخضعت الهمامة واليمن للقرامطة، وتعددت الحملات على الحدود مع الروم. وقد أدت تلك الحركات السياسية الانفصالية - على عكس المفروض - إلى إخصاب حضارى، نتج عن اتصال الأجناس في منطقة جغرافية شاسعة، تداخلت على رقعتها مصالح الناس وتطورت وتزايد انتفاعهم المشترك بالتفوق والتبادل الاجتماعى والثقافى، فالسامانيون والبهيميون من الفرس، والإخشيدون والغزنويون من الترك، والحمدانيون والفاطميون والأمويون في الأندلس من العرب، وجميعهم - يتعاملون باللغة العربية وينتمون إلى الإسلام^(١). وتنافس الأمراء الجدد، في هذا العالم العربى المتقطع المتواصل، على اجتذاب الكتاب لوزارتهم، ونفاخروا بتألق الأدباء والعلماء في حاشياتهم.

تبدأ سيرة أبى حيان التوحيدى بتجسيم تلك الظاهرة الحضارية في شخصه، إذ يرجع بعض مؤرخيه أنه ولد بنيسابور، بينما يقول بعضهم الآخر إنه ولد بشيراز، ويقول غيرهم إنه ولد بواسط، فضلا عن ينسبونه إلى بغداد!

وسوف يتجلى ذلك الشمول المكائى الرمزي، في صورة ثقافية حقيقية هي تطلعه الجارف في شباهه نحو معرفة موسوعية، وانطلاق فكره إلى أقصى ما يستطيع بلوغه من مدارج العقل الإنسانى. وأعانتة على الإقبال فى مجالات البحث، وعلى الانتهاز من موارد العلم المتباعدة، أدوات توفرت منذ القرن الثالث الهجرى، وأشواط قطعها أساتذته من قبله، إذ كانت الأذهان قد استوعبت فلسفة اليونان وعلومها من خلال الترجمات المنهجية التى أصدرتها منظمة بيت الحكمة - مؤسسة المأمون الشهيرة، ولا ننسى أنها أكملت ما سبقها من نشاط الرشيد والبرامكة فى ذلك الميدان. هناك

يعتبرونه. ومتابعة السير لا تمنى دائما أنها تتقدم، ولذلك فليس هناك تقدم حتم على خلاف ما كان سائدا عند مفكرى القرن التاسع عشر، وانتقالها يعنى التطور، ولكن التطور يكون إلى أعلى وإلى أسفل. وإذن فقد تصل فى العصر الحاضر أثناء سيرها وتطورها إلى أقصى ما يمكن من التفهيم الذى لا تغطى عليه معاصرته لهذا الجيل أو ذاك، كما أن حركتها التاريخية لا نستطيع أن تهيم لنا مختلف المظاهر التى تجدها أقوى انطباقا على العصرية التى نريدها من أحدث أنواع التفكير والتنظيم^(٢).

وكان أبو حيان - قبل غلال الفاسى - على وعى بمكر اللفظ، وبمطارق الاشتقاق والمقابلة والتكرار التى تبعج المعنى، ونزج بشبهات الخلط بين المفاهيم. وحول رغبته فى الحد من تلك الألفاظ تدور معظم أسئلته، كسؤاله فى «الهوامل والشوامل»:

ولم صار الرجل إذا لبس كل جديد قيل له: غخذ منك بعض ما لا يشاكل ما عليك ليكون وقاية لك؟

وعلى ذكر المشاكلة، ما المشاكلة؟ والموافقة، والمضاربة، والمائلة، والمعادلة، والمناسبة؟

وإذا وضح الكلام فى هذه الألفاظ وضح الحق أيضا فى المخالفة والمباينة والمنافرة، والمنازعة^(٣).

وأبو حيان يطرح بعد ذلك مسألة أعظم على مناظره الفيلسوف مسكوبه، فلا يجد لديه إلا الأزدراء، ويقتى سؤاله هذا بلا جواب:

وما مبدأ لعادات المختلفة من هذه الأم المتباعدة؛ فإن العادة من عاد يعود، واعتاد يعتاد، فكيف فزع الناس إلى أوائلها وجروا عليها؟ وما هذا الباسع الذى رتب كل قوم فى الزى، وفى الحلبة، وفى العبارة، والحركة، على حدود لا يتعدونها، وأقطار لا يتخطونها؟^(٤).

وأبى الفرج الأصفهاني وأبى المحاسن التتوخي وأبى منصور
التعالبي وأبى زكريا الرازي.

ويرسم التوحيدى فى « الفلسفة » اجتماع أغراض سائر
العلوم التى تصدى للإلام بها، على ما يظهر من استشهاده
بقولة أستاذه أبى سليمان المنطقى:

«إنها بحث عن جميع ما فى العالم، مما ظهر
للعين، ووطن للعقل، وما ركب بينهما... من
غير هوى يمال به على العقل، ولا إلف يفتقر
معه إلى جنابة التقليد»^(٧).

إن نعش أبى حيان إلى إدراك « جميع ما فى العالم »
إدراكا موضوعيا إنما ينطوى على احتفاله بمختلف الأمم التى
يعترف بتساويها أساسا ثم بأصالة كل منها، كما يقول فى
(الإمتاع) :

«اشتركت الأمم فى جميع الخيرات والشرور،
وفى جميع المعانى والأمور، اشتراكا أبى على
أول التعاون ووسطه وآخره، ثم استبدت كل أمة
بقوالب ليست لأختها، واشتراكهم فيها
كالأصول واستبدادهم كالفروع»^(٨).

ولما كانت ضالته هى الحكمة فقد وجدها موزعة بين
شعوب الأرض بصورة متكاملة الطرافة : « نزلت الحكمة
على رءوس الروم، وألسن العرب، وقلوب الفرس، وأبدي
الصين»^(٩). كان الأمم تؤلف جسما واحدا. وه لأن العالم
منوط بعضه ببعض، ومنسوب بعضه إلى بعض، ومقيس بعضه
على بعض، فقد تولى المنطق وظيفة تنظيمية لازمة، فهو:

« آلة عند أربابه كالميزان يؤنون به كل مختلف
فيه، ومتفق عليه. وليس فيه كفر ولا جهل، ولا
دين ولا مذهب ولا نحلة ولا ملة، وإنما هو
تصفية المعانى وتنقية الألفاظ»^(١٠).

المنطق ومحاسبة اللغة :

التوحيدى والد الأسنى :

وهكذا يقضى به المنطق إلى محاسبة اللغة. فلم يكن بد
لأبى حيان التوحيدى - وهو يعيش فى عصر اختصار فكرى

ينبغ فى نقل المراجع العامة وأصول المعارف العقلية قسطا
ابن لوقا وحنين بن إسحاق وتلاميذهما. فإزداد ثراء المعاجم،
وانتفش التأليف لا فى مواد النحو والبلاغة والفقه فحسب،
بل فى الطبعميات والتنجيم والطب والسياسة والتاريخ وتقويم
البلدان والمنطق والفلسفة.

عندما تلتقى المحاضرات:

موسوعة، تكامل، ميزان.

يمثل أبو حيان هذا التفتح على المعرفة بجمليتها
وتفصيلها. فقد حصل من العلوم تحصيلًا مكنه من تصنيفها
وإيضاح وظائفها، والتميز فى مشروعه الدراسى الطموح بين
الكلية والكل، «إن الكل متأخر عن أجزائه، والكل متقدم
على جزئياته»^(١١). هكذا تعلم من أبى سليمان السجستاني
المنطقى - أكبر علماء بغداد - وكان مريبا محضكا يحسن
تدريب مرديه على التفكير المستقل. أحبه أبو حيان فواظب
على مجالسه وأماله، وصحبه فى نزواته الخاصة. وأفاد من
مناقشة يحيى بن عدى الملقب بالمنطقى أيضا. أما النحو، فقد
تلقاه على السيرافى والرامنى، والفقه الشافعى على أبى حميد
المرورذى وأبى بكر الشاشانى. وتجمع مؤلفاته بأسماء المفكرين
والعلماء الذين خالفهم وحلل شخصياتهم كإسحاق بن
زرعة، وابن الخمار الطيب، ومضى بن يونس، وأبى الحسن
العاسرى، وأبى النفسى الرهاضى، وأبى الوفاء المهندس،
ونظيف، ومسكويه. ثم ارتفع فى آخر حياته بالبحث العلمى
إلى مراتب التصوف. لذا يستهل باقوت تعريف التوحيدى بأنه
«شيخ فى الصوفية» ثم يضيف:

«وفيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة، ومحقق
الكلام ومتكلم المهققين... فرد الدنيا الذى لا
نظير له ذكاء وفطنة وفصاحة ومكنة، كثير
التحصيل للمعلوم فى كل فن حفظه، واسع
الدراية والرواية»^(١٢).

ومثل هذه الشهادة بتفرد التوحيدى إنما تقاس بقيمة
عصره - وهو العصر الذهبى للثقافة العربية الإسلامية -
وبقيمة معاصره، الواقعين مثله تاريخيا بين الفارابى وابن سينا
ومنهم، إلى جانب من ذكرنا، أعلام كالحوارزمى والصولى

يتخرج من المحادثة، ولو كانت مخادعة اللغة العامة الشائعة في أفواه الناس وأسماعهم، التي يرددها هو كسائر المتخاطبين للإبلاغ والإعلام. ويدفعه تحري الحقيقة إلى حد أن يسأل: «الصرب تؤثت الشمس»، وتذكر القمر، فما العلة في ذلك؟^(١٥)، ويدهشه أن الاسم الفرد يدل على معان كثيرة، فيستعيد قول أبي سليمان المنطقي عن العقل: «اسم العقل يدل على معان، وتنقسم تلك المعاني إلى أقسام بحسب ما ينقسم كل ذي عقل»، ويستخلص أن «الواحد» قد يشير إلى كثرة تند عن الإحصاء:

«الواحد اسم مشترك يدل على معان كثيرة...
ويكون مبدأ العدد الذي هو جمع الوحدات...
ونسبة كل واحد إلى ما له»^(١٦).

هكذا يلاحظ أبو حيان، في الكلمة، متعددة أجزاء المعنى (Polysémie). وهذه من المسائل التي تدور عليها من حولنا مباحث لغوية منبثقة عن الألسنة. وبالأمر لم يفتن مؤرخو أبي حيان إلى أنه يحمل هذه الظاهرة اللغوية في منطوق اسمه، فهو «التوحيدي» لا نسبة إلى أهل التوحيد - كما زعم ابن حجر في «طبقات الشافعية» - بل نسبة إلى نوع من القمر، تمر التوحيد، الذي كان يسميه أبوه في شوارع بغداد. إن الوحدة في اسم أدينا تشتمل على جمع!

بين التعددية والثانية

أو سداجة الاستفهام المتفجر

وتلح صيغة الجمع على هناوين كشيء، من «البصائر والذخائر»، ومن «الهوامل والشوامل» إلى «المخاضرات والمناظرات»، و «الإشارات الإلهية» و «المقاسبات»... كأن تصدبة الأمم والحضارات، التي أدت إلى كثرة المعارف والعلوم، قد أصبحت الإطار الطبيعي لتحركة الفكرى. وهذا مهاد الحداثة كما نراه عند مزوغ حصر النهضة الأوروبية من ترحال أبنائها في فجر القرن السادس عشر - للاطلاع على مصادر المعرفة. ولقد تدارك أبو حيان مقدما تراجع من سبضيقون من بعده دائرة المعرفة ويقصرون مفهوم العلم - كالخطيب البغدادي صاحب «تقييد العلم» - على مفهوم

«إنضاج عقلى، ومقارنات مذهلة بميدة الأطراف، وتفاعل متواصل بين المعارف المتشابهة - من البحث أولا في اللغة، مادة الكلام وأداة الإفهام. فالمعاني عاقلة بالألفاظ التي تنشئ الجمل المفيدة. والألفاظ متوالدة منتشرة، خلاصة بجرسها وتجارورها، وما أيسر أن تودى بنا إلى مزالق الإبهام والنسب والمغالطة»^(١٧). لذا، انبرى أبو حيان للتحقيق والتدقيق في اللغة، وأراد تمحيص «الاشتقاق وأصوله، والتصريف وأبنته والوزن وأمثله»^(١٨). لقد أثار قبل الجرجاني إشكال «المعنى ومعنى المعنى»^(١٩)، وأهاب بالمنطق والنحو لضبط الفوضى الكلامية:

«فأما الكلام على الكلام فإنه يدور على نفسه، ويلبس بعضه ببعضه. ولهذا شق النحو وما أشبه النحو من المنطق، وكذلك النثر والشعر»^(٢٠).

ويقف أبو حيان التوحيدي في طليعة اللغويين المحدثين الذين يعيدون النظر في الموروث من البلاغة، ينزعته إلى تحليل العلاقة بين النحو والمنطق، وتجرب افتراضاتهما بغية تعرف مسار المعنى في اللفظ وفي التركيب. إنه يتعامل مع اللغة تعامل أهل اليوم؛ منذ يسلط أول أسفله في «الهوامل والشوامل» على موانع الضبابية اللغوية، محاولا إسقاط ذلك القناع الذي يطمعنه المتكلم دون أن يتعمد التفتيح. وبطرحة إشكال المصطلح؛ أى «وضع الأسماء الدالة بالتساو... وتأليف الحروف التي تصير أسماء وأفعالا وحروفا بالانفاق والاصطلاح» سبق أبو حيان مؤسس الألسنة الحديثة فردينان دى سوسير الذى طلع علينا في القرن العشرين بالتصنيف بين الدال والمدلول في اللفظ، وبين اللغة لسانا والقول خطاها ونصا، ونبها إلى احتباطية العلامة وتمسكها. على تلك المبادئ شيد الألسنيون في المعاهد الغربية - لأبناء جيلنا - مناهج التداولية وجدلية اللغة (La pragmatique)، والسيمائية الجديدة (La sémiotique)، وعلم المرد (La narratologie). إن في سؤال أبي حيان هذا الاستهلالى «ما الفرق بين الغرض والمعنى والمراد؟» حذسا صادقا بالدراسات المفصلة التي تستغرق حاليا لفيغا من اللغويين.

لقد صدر أبو حيان في ذلك عن وعيه بمجانبية مقصودة إذا توخى الدقة في الكلام. وتلك مثالية الأديب الحق الذى

«نقل الحديث وشروط روايته»^(١٧)، فكتب في «رسالة العلوم» إن «العلم بالألف واللام لا يختص معلوما دون معلوم»^(١٨).

وصممهم التعددية - إذا حاولنا احتزالها إلى أدنى حدودها - هو مقابلة الرأي والرأي الآخر، أى صبّ الحوار في بوتقة الثنائية. وكثيرا ما يحيل أبو حيان التعددية - في عناوينه - إلى طرفين يناقشان شتى مواضيعها. وأبلغ مثل على ذلك تسميته كتاب «المقاسات» بجمع المؤنث السالم، فما المقاسة؟ اللفظة اسم مفعول لفعل قابس، وصيغة المفاعلة تفيد المشاركة والمشاركة؛ أى ثنائية المقابلة، التى بصورها من جانبين، تداول الشرط وجواب الشرط. وهى مشتقة من فعل «قبس» أى أخذ شملة بطرف عود له يقره من نار موقدة، واقتباس العلم هنا - فقد شاع تشبيه العلم بالنور أو اللهب - يتواصل بشكل مزدوج، إذ إن كلا من طرفي المهادنة يقتبس من علم صاحبه أو يقدم له ما يقتبسه. وعلى وزن المقاسة تخير أبو حيان المؤانسة فى تسمية كتابه الشهير «الإمتاع والمؤانسة» الذى سنتفحه فيما بعد.

ولنقف أولا عند «الهوامل والشوامل». هنا كتابان فى كتاب واحد. مجموعة من الأسئلة طرحها أبو حيان على مفكر ممتاز من فلاسفة عصره هو مسكويه، وأثبت إجاباته. خضع الجمع لنسق الثنائية. والأسئلة متلاحقة تكاد تبلغ المائتى سؤال، بعضها جوهرى وبعضها تفصيلى، تثير موضوعات أخلاقية أو اجتماعية أو لغوية أو طبيعية أو طبية أو نفسية أو اقتصادية، لا يكفى أن نستخلص من قراءتها أن أبا حيان شخصية فلسفية «طلعة» كما يقول أحمد أسين، فإنها تدلنا فوق ذلك على أنه صاحب مبادرة فكرية جريئة، ومحاولة لتغيير حدود المعلوم، بتعقب السبب الخافى. يكتب مثلا:

«قال المؤمنون إني لأعجب من أمرى، أدبر آفاق الأرض وأعجز عن رقعة» - أى الشطرنج - وهذا معنى شائع فى الناس، فما السبب فيه؟ فإنه إنما عجب من خفاء السبب»^(١٩).

ويثنى السائل فى إيجابية المعالجة للموضوعات، لذا يقتصر هواجس سارحة بارحة، ولا يجد لتقييدها والتعامل معها إلا شكل الأسلوب الحوارى.

والحق أن إلقاء أى سؤال هو طرح لمضمون معين، بصرف النظر عن صياغته الاستفهامية. فمع السؤال قسم خبرى، وإفادة عن معنى خاص هو بؤرة التوضيح المطلوب. بل إن تشكيل نص السؤال، أو تنظيم مصاريع القضية، هو الذى يحدد نواحي الرد، ويرسم للمجيب المستقصى مواقع خطاه، ويدفعه إلى النظر فيما لم يمعن فيه النظر من قبل. أى أن توجيه السؤال توجيه للجواب. ويعترف بذلك مسكويه قائلا:

«وليس للمجيب أن يقتصر على السؤال وينظم الشكوك، ولأجل هذا اضطررت إلى الكلام فى جميعها على حسب مراتبها»^(٢٠).

يحق لنا، إذن، أن نعت أسئلة أبى حيان بالشوامل بدلا من نعتها - نواضعا - بالهوامل^(٢١). فما هى بالأسئلة السطحية أو السافهة، ولو امتنع مسكويه عن الإجابة على بعضها، جزئيا أو كليا - فهذا شأن رزائنه ووقاره، والدليل أيضا على حدوده المعرفية. أما أبو حيان فشديد الروى بالمفارقات، متلطف إلى حل ألغازها، يريد أن يطمئن على استهدافه أقصى آماد البحث.

«هل يجوز لإنسان أن يعى العلوم كلها على افتنانها وطرفها، واختلاف اللغات بها والعبارات عنها؟ - فإن كان يجوز فهل يجب؟ وإن وجب فهل يوجد؟ وإن كان وجد فهل حرف؟ - وإن كان جائزا فما وجه جوازها، وإن كان يستحيل فما وجه استحالة؟ فإن فى الجواب بياننا عن خفيات العالم»^(٢٢).

ولعل أبا حيان يعنى بالهوامل أنها أسئلة غير تقليدية، واستفهامات هامشية. وبذلك نتقل معه من صعيد التواضع الخلقى إلى صعيد الفكر الموضوعى، ونشهد كيف يطرح إشكال النسبية، وكيف يشكك فيما جرت عليه المصطلحات المعتادة من إضفاء قيم مطلقة على اعتبارات جزئية أو مزاعم غير مستوفاة منطقيا، ولا يحسن السكوت عليها. وقد بفضى لون من الأسئلة «التداولية» - التى تستدعى الإجابة بنعم أو لا - إلى ذم المصدوح أو مدح المذموم أو التحفظ على

في إجراء الحوار، إذن، تكمن المقارنة المرجعية الحافزة على تجديد الفكر، بتحريك الرأي مع نسبته، لتوسيعه أو تشذيبه، لأن الحوار «ميزان» أى إهابة بالعقل أساساً. ولن نصعد إلى محاورات أفلاطون، وفن سقراط في توليد المعاني بمشاهدة مناظره، وإنما سنهبط نحو إمام الحداثة في عصرنا، رفاعة الطهطاوى، وهو الرحالة الذى فرضت عليه المقارنة فرضاً، وشبهها في (تخليص الإبريز) مراراً «بالميزان»^(٢٤). هو ذا يوجز خلاصة تجربته الحضارية في آخر كتبه (المُرشد الأمين للبنات والبنين) قائلاً:

«فالعقل في الإنسان هو الجزء الناطق المشفكر، وهو عبارة عن قوة روحانية نورانية تدرك ما له وجود في خارج المبدأ أو في الأذهان على حقيقته، وتدرك جميع العلاقات والمباينات في المحاطبات والمحاورات»^(٢٥).

نحو دور المثقف

ونعترف أن الطهطاوى يحثل تطور وظيفته الأدبي في العصر الحديث، فهو يكتب للناس - للبنات والبنين هنا أى لشباب الأمة - بعد أن كان الأدب في الماضي خادماً للأمرأه أو تابعاً للأعيان، يديج رسائلهم وينظم وينثر في مدحهم لينوز بمطائهم، ولم يتعد عهدنا بشوقي «شاعر الأمراء»، وقيل «أمير الشعراء»! إن تحول الطهطاوى تدريجياً عن مدح «ولى النعم» وانصرافه إلى تربية مواطنيه وتنوير عقولهم، دليل على ظهور «المثقف» في مجتمعنا، كما سبق أن ظهر في المجتمعات الغربية، ولا سيما في رى «فلاسفة» عصر التنوير - الذين مهدوا للثورة الفرنسية - ورجعوا على ما كانوا يناولون من جوائز الملك والأمراء والنبلاء مصالح الشعب فكتبوا - سرا أو علانية - لتوعية الشعب بحقوقه، ونشروا لتعليمه ضمن ما نشروا «دائرة المعارف» الشهيرة التى رأس تحريرها ديدرو وشاركه فولتير و روسو وكوندورسيه Diderot, Voltaire, Rousseau, Condorcet .. وقد تأثر الطهطاوى بهم وبتلاميذهم (Les Idéologues). وهدشنا أبوحيان إذ يرفع أمام أنظارنا - قبل عشرة قرون - وجه «المثقف» الحديث المعتد بفكره، النائر على امتيازات العظماء.

الأحكام المطلقة الشائعة. كما أن هناك طبقة خاصة من الأسئلة غير المباشرة التى تندس في صلب القول، كأنها استدراك خابر، يصحح تصور قضية من القضايا تصحيحاً عفواً. وفي صيغ الالتماس أو المناشدة أو التمنى، أو طلب النصيحة بصدد أمر معين، يستتر الإعلام أو الإعلام المضاد.

... بل يستتر الإلزام أحياناً. لأن السؤال يتخذ أهميته من علاقته بالجواب. فمن طريق الأسئلة - وهى استفهام موضوعى في ظاهره - يخاطب أبوحيان عملاً للفكر الرسمى في عصره هو مسكوبه الذى كان خازن الكتب لعضد الدولة وخازن بيت المال، ويدعوه إلى الالتزام. وما استدراج ذلك السؤال إلى الخوض في إشكالات الإنسان والمجتمع إلا تجلية لموقفه، وكشف عن كامن نوابه، وحث له على الاضطلاع بمسؤولية تترتب عليها المواقف. هذا إلى جانب ما ينم عنه تعجب السائل نفسه أمام الظواهر التى تستوقفه؛ إذ يفصح شخصياً عن تطوره المعرفى.

وهكذا يتعقد حوار خبير الدلائل في شكلية مسراه. كأن الطرفين يلعبان الشطرنج؛ «فإن لكل ضربة يتغير بها شكل الشطرنج ضربة من الرسيل مقابلة لها»^(٢٦). وتغرك المتحاورين من نقطة إلى نقطة ينتج انتقالهما إلى مكان مسحا مسحاً معرفياً، وأصبح أنسب حيز يشمل واقعهما الفكرى الذى طلعا عليه معاً. وههنا التجديد؛ أى إعادة تصنيف القيم المعرفية.

إن الشكلية الاستفهامية من أنجع وسائل البلاغة والمنطق في إحداث التقدم المشترك نحو حل لقضية يتقبله طرفا البحث، وهى السبيل إلى الخروج من ركود كل منهما إذا هو ظل مصرراً على سابق رأيه وعلى الجهل بخبرة نظيره أو مناظره. وفي سبرهما معاً، قد يقع الحافر على الحافر كما كانت تقول العرب، ولكن مادة هذا التعبير تنافى ثنائية التقدم في المسيرة. إنما الحوار فعل قوامه حق الاختبار وعلاقة المشاطرة. فالإجابة من شأنها أن تتضمن حصيلة المقارنة بين وجهة نظر السائل ووجهة نظر المجيب؛ وذلك التمهيص المتبادل هو الذى يقضى إلى وضع مستحدث من المعرفة.

الوراق: صفحة حضارية مجهولة!

ذلك أنه كان يشتغل وراقاً، يرتزق من نسخ الكتب وبيعها. وتلك مهنة مضنية مرهقة، غير مجزية مادياً، ولكنها ضمنت له الاستقلال إلى حد ما، وأشبعت قبل كل شيء نهمة إلى الاطلاع والمعرفة. فقد انكب على قلب الكتب. قرأ بل نسخ وراجع واستوعب الكثير مما ورد في بطونها، والشهم كل ما راج في مجتمع بغداد من الرسائل والترجمات والأخبار. وامتاز أبوحيان بالكثير من الجمال الخط، وبدقة النقل لدرايته بالتصحيح والتحريف. واشتهرت عنايته الخاصة بمؤلفات الجاحظ، وهو يذكر أن ابن سعدان قد استنسخه (كتاب الحيوان).

وكما رَوَّى أبوحيان لصديقه أبي الوفاء المهندس، نسخ الكثير لزيد بن رفاعه الذي كان يخلبه نقش الحروف.

«ويزعم أن الباء لم تنقطع من تحت واحدة إلا بسبب، والثاء لم تنقطع من فوق اثنتين إلا لعله، والألف لم تعر إلا لغرض»^(٢٦).

ونلمس تمكن أبي حيان من صنعة الوراقة في جوابه هذا الفنى حين تلهف ابن سعدان على قراءة مسودة إحدى رسائله:

- تلك تجزّع في دست كاغد فرعوني.

وشرح هذه الكلمات الغريبة لم يستغرق من أحمد أمين وأحمد الزين - ولهما الفضل في نشر (الإمتاع والمؤانسة) - سوى سطرين على هامش النص، مع الإغضاء التام عن مضمون السياق الذي أملاها وجاور بينها^(٢٧). إنها ألفاظ معربة تحمل بصمات فارس والصين ومصر، إشارة إلى مراحل استكشاف الإنسانية صنع الورق واستخدامه وتداوله. واختراع الورق فتح من أعظم فتوح الحضارة، لا يضارعه إلا اختراع المطبعة التي هي ابنة الورق، وبها تقترب الحداثة ويؤرخ بزوغ النهضة الأوروبية. ومن المذهل أن علمنا بالوراقة وأهلها قد انحسر من ذاكرتنا، مع أن صنع الورق بأيدي العرب كان فصلاً من أشهر فصول قصة الحضارة. فقد عرفت أوروبا الورق عن طريق العرب، واستوردته منهم - في حياة

التوحيدى - ونمتت تلك المادة الجديدة عليها «بالورق العربى». ولذا سكوت تواريخ الأدب المقررة في مدارسنا عن حديث «الورق العربى»، فقد يتعين علينا أن نروى وقائع ذلك الإسهام المجد الذى بنتنا نجهله، ولكن ليس هنا مجال تلك الرواية.

حسبنا أن نحدد توصل العرب إلى أسرار ذلك الفن - الذى ابتكره الصينيون فى القرن الأول الميلادى - سنة ١٣٣ هـ/٧٥١م، على إثر المعركة التى نشبت بين حسان طشقند وحلفائه العرب من ناحية وبعض قبائل التركستان وحلفائهم الصينيين من ناحية أخرى، وانتصر فيها صاحب طشقند فتعقب أهداه حتى حدود الصين، واقتاد من الأسرى الصينيين إلى سمرقند من أدخلوا صناعة الورق فى العالم الإسلامى للمرة الأولى. وفى عصر التوحيدى بشير الثعالى - النسابورى مظه فيما يقال وقد عاش فى خراسان - إلى تميز مدينة سمرقند بإنتاج هذا الورق الذى حل محل لفائف البردى المصرى (حجم الطومار)، ومحل رقع الجلد الضيقة التى كان يكتب عليها القدماء. وانتقلت صناعة الورق إلى بغداد سنة ١٧٩ هـ/٧٩٥م، ومنها إلى الشاهة وصنعاء، ودمشق والقاهرة^(٢٨)، وغربا حتى مدينة فاس التى دارت فيها مئات الأرحية تطحن الخرق المعجونة بالماء - على الطريقة الصينية - وما الورق إلا محلولها يجفف على الألواح فى الشمس ويصقل بالنشا. ثم استوطن الورق العربى أرض أوروبا بمدينة شاطبة الأندلسية. وظلت أوروبا تستورد ذلك الورق حتى القرن الثالث عشر الميلادى، حين اقتبس من العرب أسرارهم نجار إيطالياون أذكاء، أجادوا تصنيعه فى بلادهم بطواحينهم المتطورة، وأفلحوا فى خفض أسعار تكلفته وتصديره^(٢٩).

الخروج من نفق الذاكرة إلى أفق الكتابة

كان التوحيدى، إذن، وراقاً فى أوج عصور «الورق العربى». ولا ينبغي أن نهون من أثر تلك المادة التى طرأت على المجتمع العربى حين ترائت حدوده، ووافق إنتاجها فى سمرقند - منذ قرنين خليا - قيام الدولة العباسية وبناء بغداد. لقد أدى ظهور الورق إلى طفرة حضارية نقلت العرب تاريخيا

أى كتاب، وشهافت على اقتناء الأوراق المكتوبة، ولو مقطعة، فإن «فيها ما لا يوجد إلا فيها»^(٣١). ومن فصوله المأثورة التي تشيد بفضل الكتب، تنبض هذه السطور بسعادته لانطلاق العلم من قيود الذاكرة، وبإيمانه أن عصر الورق فتح الأذهان على فنون الحكمة، وأدكى بها الحياة العقلية:

«ولولا ما رسمت لنا الأوائل فى كتبها، وغلدت من فنون حكمها، ودونت من أنواع سيرها، حتى شاهدنا بذلك ما غاب عنا، وأدركنا به ما بعد منا، وجمعنا إلى كثيرهم قليلنا، وإلى جليلهم يسيرنا، وعرفنا ما لم نكن لنعرفه إلا بهم، ولعلنا الأمد الأقصى بقرب رسومهم؛ إذا لحسر طلاب الحكمة، وانقطع سببهم من المعرفة. ولو ألقينا إلى مدى قوتنا، ومبلغ ما تقدر على حفظه خواطرننا، وتركنا مع منتهى تجارتنا، لما أدركناه حواسنا وشاهدته نفوسنا، لقلت المعرفة، وقصرت الهمة، وضعت المنة، وماتت الخواطر، وتبدل العقل»^(٣٢).

عصر النهضة قبل عصر النهضة

والوراقون هم الجنود المجهولون فى حركة النهضة الفكرية التى ازدهر بها العصر العباسي، وجعلت الثقافة العربية جزءا من التراث العالمى، لاسيما ومدوناتهم هى التى أمدت أوروبا النهضة فيما بعد بما احتجب عنها من نصوص الفلسفة اليونانية وعلومها. كانت دكاكين الوراقين، حول الجوامع، ملتقى الأدباء والعلماء، «كالمصالونات» الأدبية فى أيامنا. خبر أن المؤلفين كانوا يمزجون هناك آداب الموائسة بآداب المقابلة، ويتجاوزون قراءة الكتب إلى التعليق عليها والمشاركة فى تحقيقها. وعلى أيدي النحويين والمتفلسفين، وخطاطيهم من النساخ، ازداد ضبط اللغة المسطورة وتصحيح المتن. ولم يكن أحرص من المؤلفين أنفسهم على إملاء كتبهم ومراجعتها. فلا يضمن دقة المعارف والعبارة إلا التدقيق فى نقلها. ويقال إن يحيى بن عدى كان يتتبع الورق والأقلام والمخابر ليكتب بخطه رسائله الفلسفية، فينسخ مائة صفحة فى

إلى عهد التدوين. تأسس لديهم نمط معرفى جديد، ولم يعد ركونهم إلى الذاكرة ركونا مطلقا. لاحظوا ما يشوب الذاكرة من ثغوب النسيان، وما يعترضها من مزالق التواطى والتأخر فى النقل بين أجهال عبرت إلى غير رجعة، فضلا عن خطر وقوع الذاكرة فيما ينصب دونها مكر الرواة من فحاح التحوير والتناقض. لم يعد العلم بالمعلوم تيارا يجرى فى مسارب السماع والمشافهة فحسب، وانفلاقا على رؤية محلية تحصر الأبصار فى التطلع إلى الرواة. فبإقبال الورق على المسلمين وإقبال المسلمين على الورق، نزهت الخواطر إلى التحقيق والبحث، ونشط التأليف والتصنيف. تمكن من تدوين الحديث وثبوته البخارى ومسلم وأبو داود والترمذى والنسائى وابن ماجه. وفى إقامة البخارى ثم وفاته سنة ٢٥٦هـ/ ٨٧٠م هند بعض أهله بقرية خرنك - على بعد فرسخين فقط من سمرقند - ما يصور شدة اقتراه من مصدر الورق، ولو أن مدينة بخارى ذاتها لا تبعد كثيرا عن سمرقند. وإلى جانب كتب الفقه والتفسير، بدأ الاهتمام المنهجي باللغة، واستخدم الخليل بن أحمد جداول الورق لوضع أول المعاجم. ولم يجد سببويه خيرا من كلمة «الكتاب» عنوانا لتأليفه فى النحو، فوظيفة المكتوب هى تثبيت القواعد. وبراكم المجموع من مواد الموضوع الواحد، حلت مجلدات متماسكة مرتبة محل الصحف النادرة المبعثرة التى حملت فيما سبق شذرات مقتضبة من الأخبار والأحكام. وتعددت المخطوطات للتعريف بالطبقات، ولتسجيل التاريخ، ولتقويم البلدان.

ولولا توفر الورق، لما استطعنا أن نخيل أعمال الترجمة العظيمة التى أنجزها العباسيون، ولا خزانات الكتب الحاشدة فى «بيت الحكمة»، ولدى العلماء والقضاة. ومؤلفات الجاحظ تشهد بطريقة «الكاتب» فى الاستقصاء، للإحاطة من ناحية بالتراث اللغوى والبلاغى العربى، ومن ناحية أخرى بمضمون المترجمات التى تدفقت فى عصره. هكذا، أوى المنقول والمعقول إلى الدفاتر، وبات طلب المعرفة مرادفا طلب ضوابط التوثيق. فالجاحظ يندد بأولئك الذين «لا يستندون من العلم إلى وثيقة»^(٣٣). وكان يتردد على دكاكين الوراقين فيكتسبها للقراءة وإطالة النظر. ويروى المبرد أن «الجاحظ كان إذا وقع فى يده كتاب قرأه من أوله إلى آخره،

يوم وليلة (٣٣)، على حين كان سواه من المسورين يستخدم في بيته فرها من الخطاطين الأجراء.

والآن وقد اعتدنا على المطبعة والمطبوع، نستطيع أن نتحلى كيف اضطلع الوراقون لا بوظيفة «المكتبات» التي تبني الكتب فحسب، بل بوظيفة «دور النشر» التي تعدد نسخ الكتاب. بالإضافة إلى ظاهرة نلاحظها في شباب حركة النشر - شرقا وغربا - هي تعاون الناشر مع محقق النص القديم أو مؤلف النص الحديث. يتجلى ذلك التعاون بصورة رائعة، بعد ستة قرون من زمن التوحيد، عند اختراع المطبعة في أوروبا. توثقت إذ ذاك العلاقة بين الطابعين والعلماء المحققين إلى درجة أن أصبح المحقق طابعا، فلم يكن بد من مراجعة الأصول وتصحيح المخطوطات في لغتها اليونانية أو اللاتينية قبل تصفيف الحروف. ولم يكن استيعاب المعارف والقباسها وتنميتها لتلبية حاجات الحاضر منفصلا عن توثيق نصوص التراث وطباعتها. لذلك، لا يدهشنا أن نرى بين وجوه الطابعين في القرن السادس عشر كبار أعلام النهضة - أمرباك Amerbach ومانوس Alde Manuce وإيراسم Erasmus ورابليه Rubeluis إلخ. - هاكفين في مطابع المدن الأوروبية الكبرى على اختيار المخطوطات الجديرة بالنشر ونحسبها ثم نصحيح تجارب المطبعة (٣٤). ولا يدهشنا مما بلغنا عن أبي حيان، ومما نقرأ في كتاباته، أنه كان «الوراق» الذي ملك اختصاص اللغوي المحقق، والباحث الذي درس الترجمات، وصنف العلوم وناقش أصحابها، والأديب الخبير «بتفاوت وقع الألفاظ في السمع والمعاني في النفس» (٣٥).

أحاط أبو حيان بكل مقومات الثقافة في عصره. وليس كتابه الضخم (الذخائر والبصائر) - وقد بلغ بغطه ألفى صفحة - إلا ثمرة من ثمار تشغفه المعاصي أثناء اشتغاله بالورقة. فقد جمع فيه - بمثابة «يوميات» فكرية طيلة خمس عشرة سنة - مقتطفات استرعت انتباهه وهو يطالع شتى الكتب، وشذرات وقعت من نفسه المتحفزة للسؤال موقع الإلماع إلى جواب أو التصادي في الاستفهام، وأراد أن يستبقها ليمعن فيها نظره ويتعمقها بالمقارنة والاستنتاج، ويستشهد بها ويحتج في حلقات «شيوخ العلم وأرباب الحكمة وفرسان الأدب» (٣٦)، لاسيما وسوق الوراقين كانت

المكان العام الذي اعتاد أن يلتف فيه طلاب المعرفة حول علماء العصر، كما يتوافد اليوم طلاب الجامعة على قاعات المحاضرات لسماع أساتذتهم. وقد ذاب هناك أبو حيان على الإصغاء إلى أوسع العلماء أفقا، وتسجيل أهم أحاديثهم، فهكذا يبدأ مقابسته الأربعين:

«قال أبو بكر الصيمري لجماعة عنده - ونحن في طاق الخوانى بالوراقين، وقد ذهب به القول في كل عروض، وجذبه إلى كل باب، العلم حياة الحى في حياته، والجهل موت الحى في حياته... والعلم كله نور، وأنوره مسا أضواءك وسطع عليك وأسفر بك وجلا عن حقيقتك... إلخ.

فيلسوف الأدباء أو مفهوم «الإنسان الكامل»

هذه الموسوعة الشاملة - شعارها «نحو النور» - هي ثقافة الوراق أو ورقة المشقف في عصر أبي حيان وبیشته. وقد اصطدم بهذه الموسوعة لاستكشاف عناصرها باحثون مدققون رغبوا في تمييز مذهب أبي حيان التوحيدى بين مذاهب الفلاسفة المحترفين كالكندى والفارابى وابن سينا. ومن الحق أنه ألف «رسالة في العلوم» بين فيها وظيفة كل علم وفائدته للإنسان، من اللغة والنحو والبلاغة، والفقه والتفسير والسنة، إلى المنطق والطب والنجوم والهندسة. ولكنه استعرض العلوم استعراض الأديب المتشفع بها، المعارف بجوهر موضوعاتها وبشكاملها في الاستجابة للمكاتبات الإنسانية، وتجنب مضائق التخصص. لقد استوعب المراجع المتخصصة ثم اكتفى بالإحالة إليها، «مثل كتاب أقسام العلوم، وكتاب اقتصاص الفضائل، وكتاب تسهيل سبل المعارف» (٣٧). نخطئ إذن، إذا حاولنا أن نقارن رسالته في العلوم بمناهج من توفروا على تصنيفها نظريا واستقصوا فروعها ومباحثها استقصاء فنيا، كالفارابى والخوارزمى وابن النديم والتهانوى. ونخطئ إذا حاولنا أن نحلل مؤلفات أبي حيان بقصد إحصاء مصادره وتحديد ما نقله منها لتقدير ما أضافه إليها إضافة شخصية. وقد توقف أخيرا عبد الأمير الأعسم عند ظاهرة «تداخل كلمات التوحيدى بكلمات هؤلاء الذين نقل عنهم»، فقال:

وامتياز الإنسان بالنطق - أى استخدام اللغة - ينطوى على امتياز العقل، فالمنطق من النطق:

«يتم للإنسان ذلك بخاصة قوة العقل الذى هو أفضل موهبة الله تعالى، وأكبر نعمة له على المبدء، وبه فضل الإنسان على سائر الحيوان» (٤٢).

وبالعقل يهتدى الناس إلى خالق الخليفة، «فالله منح العقول حتى يستضاء بنورها فى تصفح عالمه» (٤٣).

إنسانية الإنسان، إذن، تقتضيه أن ينمى معارفه وأن يشتغل بالعلوم «مستفيدا ومفيدا، ومباحثا ومستفيدا» (٤٤). ومصدقا لتصريح مسكويه:

«إنه مأخوذ على الإنسان الكامل بالعقل ألا يقعد عن السعى والطلب لتكميل نفسه بالمعارف، ولا ينسى ولا يفتتر مدة صمره عن الزيادة من العلوم» (٤٥).

بمضى أبو حيان مستطلعا، يطرح أسئلته بلا هوادة على كل من يتوسم لديه جوابا، وهو يطمح أن يحقق فى واقع عيشه مفهوم «الإنسان الكامل»، هذا المفهوم الذى اقتبسته الفلسفة الإسلامية من الفلسفة الإفریقیة، والذى سيفعل كذلك فعل المثل الأعلى فى فكر عصر النهضة الأوروبية المرادف للحداثة. لقد قرأ أبو حيان وكتب وانطلق إلى تجاربه كلها تحذوه الاستزادة من حياة النفس وحياة الحقيقة» (٤٦).

شيخه الجاحظ: «عقل غيرك تزيد فى عقلك»

ومن الطرف أن التوحيدى عندما أراد أن ينهل من منابع الثقافة، اغترف أولا وبغزارة من مؤلفات الجاحظ. فقد وجد فيها من تنوع الموضوعات، ومتعة التشويق، واتساع دائرة المعارف، مع الوعى والنفوذ إلى المعانى، والقدرة على تطويع اللغة لأغراض الجد والهزل، والمخاطبة والجدل، مادفعه إلى اقتباس الكثير من فقراتها فى كتابته التى سماها (البصائر والذخائر)، مستوحيا هذا العنوان من مضمون أدب الجاحظ نفسه. ونظن أن أبا حيان كتب فى ذلك العهد رسالته

«وبالضرورة، تداخلت أفكاره بأفكارهم، حتى صار الباحث الدقيق، مهما بلغ اقتدارا فى المنهج، لا يتحكم دائما بالأفكار فى انتماؤها الحقيقى، أى ما كان لأبى حيان بالعقل، وما كان له بالانتحال، وما كان لغیره بالنص المجهود، أو ما كان لهؤلاء بالوضع والانتساب» (٤٨).

إنما الأفكار تتداخل وتتفاعل وتتواصل، وتستقيها أبوحیان من مظانها بنزعة التواقة إلى معرفة الإنسان وإنسانيته المعرفة. ولا تنفصل عنده حكمة الفلسفة عن فطنة الشعر. فهو أديب لا يحصر عقله فى مذهب فلسفى، بل يتأثر بالبلاغة أيضا، ويتسمع همس العاطفة، ويلببها، ولا يجره أن يسأل الفيلسوف مسكويه مثل هذا السؤال: «ما معنى قول الشاعر:

والظلم فى خلق النفوس فإن نجد

ذا صفة فللملة لا يظلم»

فيحترس الفيلسوف من شطح الشعر، ويلزم صراط المنطق المستقيم، وحببه، «الظلم انحراف عن العدل... وأما قول الشاعر «والظلم فى خلق النفوس» فمعنى شعري لا يحتمل من النقد إلا قدر ما يلقى بصناعة الشعر، ولو حملنا معانى الشعر على تصحيح الفلسفة وتقيح المنطق، لقلّ سليبه... إلخ» (٣٩). من هنا نعت بالقوت أبا حيان بأديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء. ورأى زكريا إبراهيم فى هذا النعت «المقرون» أصدق تعريف به، فاتخذ عنوانا لكتابه عنه.

ونستطيع أن نجتمع بين هذين الجانبين - الفلسفة والأدب - ونوحد شخصية التوحيدى، إذا أطلقنا عليه كلمة من مفرداتنا الحديثة هى كلمة «المتكف» (٤٠). فالقراءة والكتابة - عند ذلك النور المرف - من تجليات امتياز الإنسان باللغة أولا:

«فكل من تكامل حظه من اللغة... كان بالكلام أمهر، وعلى تصرف المعانى أقدر، وازداد بصيرة فى قيمة الإنسان المفضل على جميع الحيوان» (٤١).

إن علاقة أبي حيان بالجاحظ موضوع مركزي في تاريخ الثقافة العربية، جدير بدراسة وافية تستقصى خطوط اهتماماتهما المشتركة ودواعي تجاوبهما النفسي، وحبسنا، هنا، أن نقرأ السطور التالية من إحدى رسائل الجاحظ لنشعر برابطتهما الوثقى:

«ولم أزل - أبغاك الله - بالموضوع الذى عرفته، من جمع الكتب ودراستها والنظر فيها. ومعلوم أن طول دراستها إنما هو تصفح عقول العالمين، والعلم بأخلاقي النسيين، وذوى الحكمة من الماضين والباقيين من جميع الأمم، وكتب أهل الملل... وقد أجمعت الحكماء أن العقل المطبوع والكرم الغريزي لا يلفسان غاية الكمال إلا بمعاونة العقل المكتسب، ومثلوا ذلك بالنار والحطب، والمصباح والدهن. وذلك أن العقل الغريزي آلة والمكتسب مادة، وإنما الأدب عقل غيرك تزيد في عقلك» (٤٨).

عمرت ذاكرة أبي حيان بالأخبار المنقولة والشوارد المعجمية، والاشقاقات ومدلولاتها، واختمرت في ذهنه الأنفاظ والمعاني فمضى يتحقق من تطابقها على سميات الواقع وأفعال الناس، وأمعن النظر في مسائل الفلسفة لتعليل وتحليل قضايا الإنسان، مستضيها بالمنطق وصدق البصيرة، وانتخب ما يروقه من فنون الشعر والنثر وآثار البلاغة، واغترف من المعارف على اختلاف مصنفات العلوم، فهو يوفق بين الحساب والبلاغة (٤٩)، وبين المنطق والفقه (٥٠)، ويضع فوق التخصص فى مادة معينة والتفريد بمنهجها، شرف «العلم» أى المعرفة على الإطلاق - «فقد استوعب الجنس هذا العموم واشتمل على الأصل والفرع» (٥١) - وهذا ما نسميه اليوم «بالثقافة».

ونجد عند أبي حيان وظيفة الثقافة كما نعرفها وهي التنوير:

«فمن نظر فى هذه الكتب عرف مغازى الحكماء، ومرامى العلماء، وبان له فى المشكل دليله، ووضح عند الخصام احتجاجة».

«تقرىظ الجاحظ» التى لم يبق منها للأسف إلا الصفحات التى حفظها باقوت من الضياع فى (معجم الأدباء). ويطلق أبو حيان العنان لإعجابه «بشبهه» الجاحظ فيقول: «وكتبه هى الدر النشير، واللؤلؤ المطير، وكلامه الخمر الصرف، والسحر الحلال». ألا يرجع هذا الإشار إلى عمق التجارب بين الأدبيين؟ والحق أن قارئهما اليوم يدرك تشابههما الشديد فى الفكر وفى الفن حتى لينسى افتراقهما فى الزمان على بعد قرن ونصف قرن.

يضع أبو حيان فى صدارة تقرىظه شهادة ثابت بن قرة الذى يمد الجاحظ مفخرة من مفاخر الأمة العربية، ويقول:

«كتبه رهاض زاهرة، ورسائله أفنان مشمرة... الخلفاء تعرفه، والأمراء تصافيه وتناديه، والعلماء تأخذ عنه، والخاصة تسلم له، والعامّة تحبه. جمع بين اللسان والقلم، وبين الفطنة والعلم، وبين الرأى والأدب، وبين النسر والنظم، وبين الذكاء والفهم».

وتلك هى المطامح التى كان يصبو أبو حيان لبلوغها، ونلمس من القيم التى يستند إليها فى تعليقه ما يعكس صورته الشخصية فى مرآة الجاحظ. فهو يطلب فى اعتزازه بوجهة نظر ابن قرة لأنها نظرة خارجية، «وقول صائب» لا يدين بالإسلام.

«قد انتقد هذا الانتقاد، ونظر هذا النظر، وحكم هذا الحكم، وأبصر الحق بعين لا غشاوة عليها من الهول [خوف النقد] ونفس لا طلع [لوث] بها من التقليد، وعقل ما تخيل بالعصية».

بهذا الإلحاح يبرز أبو حيان رأى المثقف الصائب الذى يعلو فوق كل الحواجز الطائفية، ويشيد بفضل المثقف المسلم الذى شملت كتبه معارف الإنسان، فأصبح أده ملئقى المشارب. إن الثقافة بشمولها أداة وعى واستنارة وتخريج من الظنون المسبقة. وعلى مفاهيم التنوير والموسوعية ومكافحة التعصب سيتبلور فكر الفلاسفة الذين سيفجرون الثورة الفرنسية فى التاريخ الحديث وعلنون حقوق الإنسان (٥٢). إننا نعرف كل هذه العناصر فى كتابات الجاحظ وأبى حيان.

وسلامته من التصحيف والتحريف - بمثل ما
يستزق البليد» (٥٤).

وطلمت عليه بشرع من العزاء والأمل عبارة الجاحظ في
(الحيوان) :

«والكتاب هو الذى إذا نظرت فيه أطلت إمعاك،
وشحذ طباعك، وبسط لسانك، وجود بيانك،
وفخم ألقاظك، وعمر صدرك، ومنحك تعظيم
العوام وصداقة الملوك».

فلماذا لا يلمع نجمه - وهو الأديب الفيلسوف والمحدث
البارع - في مجالس الأسراء من رعاة الأدب، ويحظى
بتشجيعهم وجوائزهم؟ هناك يستطيع أن يبرع عما يجيش في
صدره بعد ما اعتشرون من تعاليم الحكمة، وغرل من
النصوص، وحفظ من الشواهد الخلافة والنوادر اللاذعة. هناك
لا بد أن يرتفع قدره المفسور إلى ما يستحق من الكرامة
والتكريم.

الصعود على سلم المجتمع:

مأساة «اللفظ الحر والمعنى الحر»

وبدا بمسكويه، فهو فيلسوف وصين، تخصص في علم
الأخلاق الذى استعده من أرسطو، وطبقه على الحضارة
العربية وعلى تجارب الأمم. واجتذبه نجاح مسكويه اجتماعيا،
وصعوده إلى أعلى طبقات العلماء وأئرها، إذ تبوأ لدى غضد
الدولة منصب خازن الكتب وغازن بيت المال، أى أنه كان
مدير المكتبة ووزير المالية. ومن طريق الكتب واقتنائها،
بلاشك، عرفه أبوحيان الزرقى. وكى يستأثر بانتباه مسكويه،
ويوثق علاقته به، وقف أبوحيان منه موقف طالب المعرفة
المستفيد، ووجه إليه ما يدور بخلده من أسئلة حائرة كتبها
كلها وقدمها دفعة واحدة إلى مسكويه. ولم يجبه مسكويه
ببحث جامع بل:

«إجابات متفرقة، عن كل سؤال جواب.
ولكنه» تصرف في الأسئلة، فأحيانا لا يثبتها
كما وردت في الأصل، وأحيانا يشير إلى قسم
منها ويترك القسم الآخر» (٥٥).

أى أن للمثقف دورا يؤديه بين الناس في تعارضهم، هو
دور الناقد الخبير الراعى، الذى يصدر عن أولوية الفكر. فإن
تفهم الراى والراى الآخر يقتضى إعمال العقل الذى تزود
بالمعارف، وأصبح قادرا على الشرح بتحليل الظواهر وربط
النتائج بالأسباب. ونستشف في تعلق أبى حيان بأستاذة أبى
سليمان المنطقى السجستانى ما ينم عن صورته الذاتية، صورة
المثقف المعتد بالفكر:

«أما شيخنا أبو سليمان فإنه أدقهم نظرا، وأقمرهم
فروصا، وأصفاهم فكرا، وأظفرهم بالدرر... مع
فرط استبداد بالخاطر، وحسن استنباط للعووض،
وجرأة على تفسير الرمز» (٥٦).

والنص على الجرأة واستبداد الخاطر في وصف أبى
سليمان المنطقى يحيلنا إلى ما تنصف به أبوحيان نفسه من:

«حرارة عاطفته وقوتها وصدقها... فهو يمزج
عاطفته بفكرته، لأنه يدين بما يقول، وينافع عن
راى أو مذهب» (٥٣).

وكانت الوراقة - إلى جانب إفاة صاحبها بمحتويات
الكتب - تجمع ما يشبه اليوم نشاط الناشر ونشاط الصحفي
مما. فكلاهما يشتغل بتجسير الصحف وإنتاج المكتوب
وإفادته، بل بإعادة إنتاج القول ومراجعة صياغاته ومضامينه
وتقديمها للقارئ بالتعليق عليها. وتلك مسؤولية فكرية
يضطلع بها بيننا «المثقف» الحديث الذى يعرف قدر الكلمة،
ويحمل على إعلاء الراى، ويكافح في سبيل حرية التعبير
حيال نظم سرعان ما يصطدم بسلطتها، تنقص من استقلاله
وتريد إخضاعه بهيمنة الدولة ونواهى الأمن وضغوط الإثراء
والإفقار. وهى مأساة أبى حيان في زمانه: من مهنة الوراقة إلى
«دم الزمزمين» إلى إحراق كتبه.

أضناه نسخ الكتب وأرهق بصره، دون أن يدرك عليه كسبا
مجزيا، فضاق بمهنته، وثاق إلى الخروج من طبقتة
الاجتماعية التى تتناقض مع رقى علمه:

«لقد استولى على الحوف [الحرمان] وتمكن
منى نكد الزمان إلى الحد الذى لا أستزق - مع
مسحة نقلى، وتقبيد خطى، وتزويق نسخى،

الناس به فيها، وهي: حرمان الفاضل وإدراك الناقص... (مسألة ٨٨).

مسألة المسائل، إذن، هي المساواة، والإنصاف، ونوال كل ذي فضل حقه. إن «الهوامل» تنطوي على خطاب احتجاج سافر، مسدد كسب الرمح، لا يكاد يحجبه عن القارئ قناع القأب وعلامات الاستفهام. والتوتر محتوم بين طرفي ذلك الحوار: فأبوحيان الكتيبي الفقير يخالط الكتيبي الذي اغتنى بل تقمص رمز وزهر المال. على أننا نلمس الشروة حيث لا نتوقع، إذ يغمزنا حديث أبي حيان بغزارته، وتدفق ذكائه المستطار إلى أدق المعاني وإلى أبعد آفاق النفس، مع الشعراء والصوفية والفقراء ممن يستشهد بتجارهم وأبيانهم وحكاياتهم، استشهاد بالعلوم العقلية والنقلية، بينما يقتصر مسكوبه على منهجية الفكر النظري وجفافه. ويقول أحمد أمين:

«كان مسكوبه أضيّق منه أفقاً، كما كان أسوأ منه تعبيراً، فليس له مجال كبير يجول فيه ويصوّل إلا في الفلسفة، وحتى في الفلسفة لا يحسن الإلهيات ولا ما وراء المادة ونحو ذلك، وإنما يحسن الأخلاق إذ ألف فيها كتابه «تهذيب الأخلاق» والتدبير المنزلي، والناحية العملية في فلسفة أرسطو لا في غيرها» (٥٦).

غاب أمل أبي حيان في علم مسكوبه وماله وجاهه، ورسم في كتاب «الإمتاع والمؤانسة» (٣٥/١) صورته بما يعمل تلك الحية:

«وأما مسكوبه ففقير بين أغنياء، وعبي بين أبناء، لأنه شاذ... مع كلفه بالكيما، وإنفاق زمانه وكد بدنه في خدمة السلطان، واحتراقه في البخل بالذائق والقيراط والكسرة والخرقه... وهذا هو الشقاء المصوب على هامة من بلى به».

وانصرف أبوحيان وهو بالرى إلى ساحة ابن العميد، الذي خلف أباه الكاتب المشهور - أبا الفضل - في الوزارة لركن الدولة البويهى ثم لمؤيد الدولة. وكان أبو الفتح ابن العميد فنى

وغالبًا يحذف ما يسميه «حكايات» رواها السائل، وهي وقائع سردية ضرب بها أبوحيان المثل على كلامه النظري. وإذا دلت تلك «الحكايات» المحذوفة على موهبة أبي حيان القصصية - التي سنعود إليها عند الحديث عن «إبداعه» - فإننا نلمس هنا، في موضوعية المسائل التي أثارها، نقداً ثاقباً للأوضاع السائدة، وإبائاً لعكس المظنون الشائع، وثورة على النفاق والظلم، وسخطاً على ما يزرى بإنسانية الإنسان. وهذه بعض علامات الغليان المكتوم:

- كيف يسرى الشرف من المتقدم في المتأخر، ولا يسرى من المتأخر في المتقدم؟ (مسألة ٨٠).

- لم صار الكريم الماجد النجد يلد اللقيم الساقط الوغد؟ وهذا يلد ذاك على تباين ما بينهما في أخراض النفس وأخلاقها مع قرب ما بينهما في أصولها وأعرافها؟ (مسألة ١١١).

- لم إذا كان أبو الإنسان مذكوراً... بالدين والورع، وجب أن يكون ولده، وولد ولده يسحبون الذليل، ويختالون في العطف، ويزدرون الناس، ويرون من أنفسهم أنهم قد حولوا الملك، ويعتقدون أن خدمتك لهم فيضة، ونجاتك بهم متعلقة؟ ما هذه الفتنة والآفة؟ وما أصلها؟... (مسألة ٨١).

- ما حد الظلم؟... سمعت فلاناً في وزارته يقول: «أنا أتلدذ بالظلم»، فما هو هذا؟ (مسألة ٢٩).

- لم صار الحظر يثقل على الإنسان؟ (مسألة ١٤٣).

- ما الذي سوغ للفقهاء أن يقول بعضهم في فرج واحد «هو حرام» ويقول الآخر فيه بيمينه «هو حلال»؟ وكذلك المال والنفس. كلام هذا يوجب قتل هذا، وصاحبه يمنع من قتله. ويختلفون هذا الاختلاف الموحش، ويحكمون التحكم القبيح، ويتبعون الهوى والشهوة... (مسألة ١٥٣).

- حدثني عن مسألة هي ملكة المسائل، والجواب عنها أمير الأجربة، وهي الشجاء في الحلق، والقذى في العين، والغصّة في الصدر، والوقر على الظهر، والسل في الجسم، والحسرة في النفس، وهذا كله لعظم ما دهم منها، وابتلى

الحديث، وأخذ في غيره على كراهة ظهرت عليه^(٥٩).

وأبوحيان يرجو الحظوة ولا يريد أن يفارق بلاط ابن عباد الهاذخ، فمحمد إلى التوبة في جوابه حين يسأله ابن عباد سؤالا نحوها:

- أبوحيان ينصرف أو لا ينصرف؟
- إن قبله مولانا لا ينصرف.

يتجهم صاحب، ثم يتطرق إلى حديث النحو فينوه بالكلمات التي على وزن «فعل» وجمعها النادر على «أفعال»، ويتباهى بذكر الأمثلة الثلاثة المعروفة، فيرد أبوحيان بأنه يحفظ ثلاثين كلمة من هذا النمط، ويستطره للعدليل على خطأ آخر للنحاة، فيقاطعه الوزير:

- لا نهب آذاننا لكلامك، ولم يف ما أثبت به بهجرتك في مجلسنا، وتبسطك في حضرنا.

وتتمادى صاحب في تخفيره:

«طلع ابن عباد على يوما في داره وأنا قاعد في كسر إيوان أكتب شيئا قد كان كأدنى [كلفى] به، فلما أبصرته قمت قائما، فصاح بحلق مشقوق: اقعده، فالوراقون أعس من أن يقوموا لنا»^(٦٠).

ولكن «أدب الفلاسفة وفلاسوف الأدباء» بأبى أن يحط الوزير من قدره إلى مجرد وراق، ويلقى على رسائل ابن عباد نظرة الناقد المتعمر فلا يستبقى من كثيرها إلا القليل:

«قدّم إلى» «نجاح» الخادم - وكان ينظر في غزاة كتب صاحب - ثلاثين مجلدة من رسائله، وقال: يقول لك مولانا انسخ هذا فإنه قد طلب منه بخراسان، فقلت بعد ارتباء [إمحاء]: هذا طويل، ولكن لو أذن لى لخرّجت منه فقرا كالغمر، وشذورا كالدر... فرفع ذلك إليه - وأنا لا أعلم - فقال صاحب: طعن في رسائلنا وعابها، ورغب عن نسخها، وأزرى بها، والله

موهوبا، يشهد أبوحيان أنه «لو عاش كان أبلغ من أبيه كما كان أشعر منه»^(٥٧). ولكن «نزع الحداثة» وسكر الشباب، وجراء القدرة دفعته إلى «إظهار الزينة الكثيرة، فجلب ذلك عليه ضروب الحسد من السلاطين وأصحاب السيوف والأقلام»^(٥٨). وشقى أبوحيان من تهوّه «مجانته في الكلام»، ورآه صاحب لهو وصيد وحقد، «مثنى فعشر... وظن أن كفايته تحفظه ونسبه يكتفه». وتلك سحرية من لقبه «ذى الكفايتين» - أى كفاية السيف والقلم - تؤكد ثورة أبى حيان على كذب الأبهة الرسمية وضياح الجدارة. وهاد الامتياز والنبوغ على أبى حيان بنقمة ابن العميد، فهكذا يختم وصفه:

«وكان أحسد الناس لمن غط بالقلم، أو بلغ باللسان، أو فلعج في المناظرة... ولقد لقي الناس منه الدواهي كهذه الأخلاق العجيبة. وقد ذكرت ذلك في الرسالة».

والرسالة التي يشير إليها هي (مثالب الوزيرين) أو (أخلاق الوزيرين)، كما يسميها ياقوت - الذي أنقل من الضياح بعض صفحاتها. أما الوزير الثاني الذي اضطر أبوحيان إلى التهديد بسيرته معه، فهو صاحب ابن عباد، الكاتب المرموق، الذي استوزره مؤيد الدولة وحكمه في أموره، ولقبه بالصاحب لأنه كان يصحبه ويتأدبه. وقد حل ابن عباد محل خصمه ابن العميد بعد نكبته وقتله. وكان مولعا بالقراءة واقتناء الكتب، ويقال إن فهرس مكتبته في الرى مائة عشرة مجلدات. وما أكثر من قصده ومدحه من الأدباء والشعراء! وكان في بلاطه يقول لهم: «نحن بالنهار سلطان وبالليل إخوان». غير أن ألمعية أبى حيان وسرعة بديهته وتطرفه أغضبت عليه هذا الوزير المستعلى الذي كان يأخذ هيمنته وكبرياه مأخذ الجد. يروى ياقوت عن أبى حيان:

«قال لى ابن عباد يوما: يا أباحيان، من كناك بأبى حيان؟ قلت: أجل الناس في زمانه، وأكرمهم في وقته. قال: ومن هو؟ وملك. قلت: أنت. قال: ومتى كان ذلك؟ قلت: حين قلت: يا أباحيان من كناك أباحيان. فأضرب عن هذا

لينكرن منى ما عرف، ولمعرفن حظه إذا
انصرف».

فسدت علاقة أبي حيان بآبن عباد المعجرف، كما
فسدت بآبن الحميد الطائش، لأنه ظل وفيها لنفسه رؤيه
وإبداعه، يعرف قدر الفكر والصنعة، ويحاسب المسؤولين
حساب المشفق المسؤول. عابوا عليه التبسط والجرأة في
مجلس الوزير، والحق أنه هو الذى يهيب على الوزير سطحيته
وغروره ونفاقه:

«إن الرجل كثير المفوظ... تنف من كل أدب
خفيف أشياء، وأخذ من كل فن أطرافاً... وهو
شديد التعصب على أهل الحكمة والناظرين في
أجزائها كالمهندسة والطب والتنجيم والموسيقى
والمنطق والمعدد، وليس عنده بالجزء الإلهي
خبير... وهو حسن القيام بالمعروض والقوافي،
ويقول الشعر وليس بذلك... ولا يرجع إلى الرقة
والرافة والرحمة، والناس كلهم محجّمون عنه
لجرأته وسلطته واقتداره... وحسده وقف على
أهل الفضل، وحفده سار إلى أهل الكفاية.. وقد
قتل خلقاً وأهلك ناساً، تمتنا وتجبّرا... وهو مع
هذا يخذله الصبي، ويغلبه الغبي... وذلك بأن
يقال: مولانا يتقدم بأن أمار شيئا من كلامه،
ورسائل منشوره ومنظومه... لكأنما رسائل مولانا
سور قرآن!... فيلحن عند ذلك وبذوب... ثم
يميل في أوقات كالعيد والفصل شعرا، ويدفعه
إلى أبي عيسى بن المنجم ويقول: قد نحلكت هذه
القصيد، امدحني بها في جملة
الشعراء...» (٦١).

خرج أبو حيان من تلك المهرلة الشنيعة، ولكنه باء
بالحرمان والقهر، وهاد من إهوان الوزير إلى برائن الحاجة
والفقر. فلم يستطع أن يكتم استنكاره:

«رجعت بغير زاد ولا راحة، ولم يعطني في مدة
ثلاث سنين درهما واحدا، ولا ما قيمته درهم
واحد. ولما نال منى هذا الحرمان الذى قصصني

به وأحفظني عليه، وجعلني من جميع غاشيته
[رؤاده] فردا، أخذت أملئ في ذلك بمصدق
القول عنه، وسوء الثناء عليه. والبادئ أظلم،
وللأمور أسباب، والأسباب أسرار...» (٦٢).

ويغيب السر عن أحمد أمين نفسه عندما يكتب عن أبي
حيان إنه «يريد أن يستعلى على المستول وأن يفهمه أن هذا
حق لا إحسان فنفر من استجدهم منه» (٦٣). فما سر علاقة
الاستعلاء بالاستدناء؟ وما السيادة، وما مشروعتها، إذا كان
المستجدي أنقى قلبا وأكبر فضلا ممن «بحسن» إليه؟ وما
معنى الإحسان، وما قياسه، إذا لم يكن - على المدى الطويل -
هو إحسان الأدب المعطاء إلى أجيال الناس من بعده، بما
يسدى لهم إبداعه وطموحه من خير وتحرر وحيوية؟ لقد ندد
أبو حيان بالتفاوت الاجتماعي، وضيمعة الأديب الصادق،
وتحكم الشافهين في الحكماء. إن رسالته في (مشالب
الوزيرين) تعبير عن رفضه لاختلال الموازين، وافساد السلطة
للقيم الإنسانية بتغليب الانتهازية والنفاق. واحتجاجه بنسب
بوهي «المثقف» في العصر الحديث، ومعاناته في سبيل التعبير
عن رأيه واستقلاله (٦٤). ومن مكاننا نعرف كيف انخرط في
معارك التنوير قادة الفكر من جيل إلى جيل، على صعيد
الإنسانية قاطبة، وكيف سيكافح عندنا حتى اليوم «أبناء رفاة
الطهطاوى» (٦٥). لقد استخدم أبو حيان - في كتابات أثارت
السخف عليه - أسلحة التهكم والمبالغة كما سيفعل فولتير،
وتفنن في أساليب الخطاب والمهاورة كما سيفعل روسو
وديدرو. إنه يتطلع إلى «الديمقراطية» التي يلوح بها ويكذبها،
في آن، الوزير ابن عباد بقوله لجلسائه الأدباء: «نحن بالنهار
سلطان وبالليل إخوان».

تضخم عند المثقف الأبي شعوره بالظلم، لاسيما وقد
تأصلت فيه بممارسة الوراقة قوة النقد والتحقيق، وعادة
مسائلة النص عن الخطأ والصواب. كانت حرفته «قراءة
الكتب الكبار ذوات الورق الكثير، مع العناية المتصل في
الدرس والتصحيح، والنصب في المسألة والجواب، والتفكير عن
الحق والصواب» (٦٦)، فتجرع النقيض الذى تتمثله في قول
الجاحظ الساخر:

«إن سنخ الكتابة بنى على أنه لا يتقلدها إلا تابع، ولا يتولاها إلا من هو فى معنى الخادم... وليس للكتاب تقاضى فائته إذا أبطأ، ولا التحول عن صاحبه إذا التوى، فأحكامه أحكام للأرقاء، ومحل من الخدمة محل الأغبياء» (٦٧).

هذا سالم يقبله أبوحيان الذى يدرك تفرقه بشرف صناعته، ويتسامى بالبيان إلى المطالبة باللفظ الحر والمعنى الحر: «ومن فاته اللفظ الحر، لم يظفر بالمعنى الحر» (٦٨).

المساواة، فاتحة الإمتاع والمؤانسة

وفزع أبوحيان إلى صديق عرفه قديما بالأهواز ثم اجتمع به فى بغداد، هو أبو الوفاء المهندس، فواساه، وعلى لسانه وضع أبوحيان قصة ذلك الطور من سيرته الذاتية:

«إنك تعلم يا أباحيان أنك انكفأت من الرى إلى بغداد فى آخر سنة سبعين [وثلاثمائة] بعد فوات مأمولك من ذى الكفايتين... هابسا على ابن عباد مفيظا منه، مقروح الكبد، لما نالك به من الحرمان المر، والصد القبيح، واللقاء الكره، والجفاء الفاحش، والقتل المولم، والمعاملة السيئة، والتغافل عن الثواب على الخدمة، وحس الأجرة على النسخ والوراقة، والتجهم المتوالى عند كل لحظة ولفظة» (٦٩).

وسعى أبو الوفاء ليوصله إلى رجل من أعيان بغداد، يرمى الأدب والأدباء، ويحفل مجلسه بنخبة منهم، هو ابن سعدان الذى سيستورزه بعد سنتين صحصام الدولة. وما أن سمع ابن سعدان بإخبار التوحيدى لكتب الجاحظ، وعنايته بتصحيح (كتاب الحيوان)، حتى استكتبه نسخة من ذلك النص الكبير. وتبادلا التقدير والود. واصطفاه ابن سعدان - وكان واسع الاطلاع - لبشاطره أعمق ما يقرأ ويحصل من مسائل الفلسفة واللغة والأخلاق وشتى فروع العلم، وليستقى منه أخبار شيوخ الحكمة والأدب فى مختلف الأوساط. ونما فى سمرهما التعاطف، والعرفان المتبادل بالفضل. أشرفت الدنيا فى نظر أبى حيان بعد هبوس، وانفتحت فى حياته فقرة

باسمة، مؤاتية، من أعصب مراحل إبداعه. فقد كتب لابن سعدان رسالة (الصداقة والصديق)، ورسالة (مثالب الوزيرين)، وكتاب (الإمتاع والمؤانسة) - وفى ثلاثتها بحث عن الثقة الضائعة، وشعور بالاطمئنان لمن يراه، وبمنحة الألفة.

مسامراتهما هى مادة (الإمتاع والمؤانسة). ومنذ الليلة الأولى زالت بينهما الكلفة، بل اتفقا على إسقاطها، كما نقرأ فى هذا الحوار الاستهلالى:

«أبوحيان - كل شئ أريد أن أجاب إليه يكون ناصرى على ما يراه منى، فإلى إن منصفه نكلت، وإن نكلت قل إقصاى...»

ابن سعدان - قل، عافاك الله، ما بدا لك، فأنت مجاب إليه مادمت ضامنا لبلوغ إرادتنا منك، وإصابة غرضنا بك.

أبوحيان - يؤذن لى فى كاف المحاطبة، وتاء المواجهة، حتى أخلص من مزاحمة الكناية ومضايقة التعريض، وأركب جدد القول من غير نفية ولا تخاش...

ابن سعدان - لك ذلك» (٧٠).

هذه المساواة - بين أنا وأنت - كانت ضالة أبى حيان، وسبق أن طرح سؤاله عنها فى (الهوامل): «لم إذا أشهد الأنس واستحكم، والتحمت الزلفة... سمج الشاء؟ فأبده مسكويه بجواب واضح: «المودة والمهبة نتيجة الإنصاف وحرمة العدل» (٧١).

وأبوحيان يلازمه مصطلح «الأنس» أو «المؤانسة»، الذى يحيلنا إلى الإنسان والإنسانية، ويواجه عنوانه بين «الإمتاع» و«المؤانسة». وتتطوى صيغة كل من الكلمتين على وجود قرينين، يبدأ أحدهما بإدخال اللذة (إمتاع)، ثم يتحدث المشاطرة بالمؤانسة أى تبادل الأنس فيما بينهما. ولا بد أن تصفو اللذة شعورا شخصيا ذاتيا حميما - خالها من ظل أى سلطة تضايقه - قبل أن تصبح هذه اللذة مؤانسة، أى لذة مشتركة تصح عند الطرفين، وقد شعر كل منهما بمكانه وتوازله فتفتح لاستقبالها. ويظهر هذا التدرج العاطفى فى عبارة أبى حيان:

الحديث والحادثة: قراءة في «الليلة الأولى»:

لا يدهشنا، إذن، أن يثير أبوحيان إشكال الحادثة. في بداية مشروعه الإبداعي - كتاب «الإمتاع والمؤانسة». فالليلة الأولى تطالعنا بصفحات خطيرة قد يشهد ظاهرها أنه كتبها كتابة عفوية، في سياق مسامرة، مع أنها المدخل الحقيقي لفرضه من المحلل الأدبي الذي يقدمه، حيث يرتبط مفهوم الإبداع بمفهوم الحادثة أوثق ارتباط. ويدلف أبوحيان إلى موضوع «الحادثة» من ثغرة كلمة «الحادثة» في العبارة الاستهلالية التي يحيي بها الوزير فور دخوله عليه:

« - تأقت نفسي إلى حضورك للمحادثة والتأنيس، ولأنعرف منك أشياء كثيرة مختلفة تردد في نفسي على مر الزمان، لا أحصيها لك في هذا الوقت، لكنني أنشرها في المجلس بعد المجلس على قدر ما يستحق وعرض، فأجبنى عن ذلك كله باسترسال».

ومعروف أن هذا الكتاب الضخم بأجزائه الثلاثة قد دون فيه أبوحيان كل ما دار بينه وبين الوزير من أحاديث، نزولا على رغبة صديقه أبي الوفاء المهندس الذي حرص على استيفاء توسطه بينهما بأن يكون «كالشاهد معهما أو الرقيب».

وفي سياق عرضه للمصاح المرن المباشر لما دار في الليلة الأولى من سحره مع ابن سعدان، يث أبوحيان - للتعريف بمقومات عمله الفني - طاقة جديدة في مصطلحات ضيق الفقهاء حقلا المعجمي فيما سبق أن وضعوا من قواعد تقيد العلوم العقلية ولا سيما علم «الحديث»^(٧٦). فالحديث عند أبي حيان منبجس من السجية، مرتجل، ذو شجون، وبأبي التجميد في القوالب، لأنه نشاط حيوي من مميزات الإنسان الناطق للتعامل - باللغة والعقل - مع مثيله الإنسان الناطق، شريكه في العيش وفي تشكيل المجتمع.

ولا يكاد أبوحيان يحصل على الإذن في مخاطبة الوزير «بالكاف والتاء» حتى يستأنف الحديث فيكتب:

«بتوكد الأنس وترتفع الحشمة وتستحكم الثقة ويقع الاسترسال والتشاورة»^(٧٧).

ويتجلى معنى الاسترسال في استشهاده بالفناء:

«وسأل مرة عن الملقى إذا راسله آخر لم يجب أن يكون ألد وأطيب، وأحلى وأعذب؟ فكان من الجواب... إذا نئي المسموع - أهني توحد النغم بالنغم - قوى الحس المدرك... والحس لا يحشق الموحدة والمناسبة والاتفاق إلا بعد أن يجدها في المركب، كما أن العقل لا يحشق إلا بعد أن ينالها في فضاء البسطة»^(٧٨).

ومن أوجه الحادثة عند أبي حيان اهتمامه بموضوع اللذة والإمتاع، الذي يلهم به المعاصرون على تشبيههم في مجالات علم النفس والبلاغة، من فرويد الذي اتخذ اللذة مبدأ من مبادئ التحليل النفسي (Le principe de plaisir)، إلى رولان بارت الذي رصدها في كتابة النص الأدبي (R.Barthes: Le plaisir du texte). ولكن أباحيان أقرب إلى الصوفية، يستعير مصطلحاتها، ويشير هنا بالمؤانسة إلى «أنس» الصوفي بالله، وهي مرتبة تتجاوز المرتبة الأولى التي يحتزج فيها الخوف بالرجاء، والمرتبة الثانية التي يبلو فيها البسط والقبض، ثم يأتي الأنس في المرتبة الثالثة مقابل الهيبة.

ينطلق في هذه الحقبة أبوحيان من الضنك الاقتصادي والضعمة الاجتماعية إلى حياة عريضة جديدة، يتناغم معها اسم «العارض» الذي يحمله ابن سعدان (بحكم وظيفته قبل تولي الوزارة؛ إذ كان يعرض المسكر على الملك ويرتب أرزاقهم)^(٧٩). إنه «وادي القلب»^(٨٠) يحتضنه الحاضر، ونعم باختلاف حاضره من ماضيه. الآن يتحقق - في جو من اليسر المادي والوجداني - حلم الوراق المثقف بالتفرغ لما تطويعه الكتب من الأخبار والأفكار، واستثمار نتائجها بأصالة قريحته، وبمناظرة أفضل خبرائها. والانطلاق الوجودي من ذلك الماضي الخائف إلى هذا الحاضر المنعش الشائق نقلة إلى الأمام، تطابق سير الزمن المتجدد، وطبيعة الحادثة في حركتها نحو المستقبل.

«قلت: ولهذا قال خالد بن صفوان حين قيل له: أتملّ الحديث؟ قال: إنما يملّ العتيق، والحديث معشوق الحب بمعونة العقل، ولهذا يولع به الصبيان والنساء، فقال: وأى معونة لهؤلاء من العقل ولا عقل لهم؟ قلت: ههنا عقل بالقوة وعقل بالفعل، ولهم أحدهما وهو العقل بالقوة، وههنا عقل متوسط بين القوة والفعل مزعج، فإذا برز فهو بالفعل، ثم إذا استمر العقل بلغ الأفق؛ ولغرض الحاجة إلى الحديث وضع فيه الباطل، وخلط بالخال ووصل بما يوجب ويضحك ولا يؤول إلى تحصيل وتحقيق، مثل (هزار ألسان) وكل ما دخل في جنسه من ضروب الخرافات؛ والحب شديد اللهب بالحادث والمحدث والحديث، لأنه قريب العهد بالكون، وله نصيب من الطرافة. ولهذا قال بعض السلف: «حادلوا هذه النفوس فإنها سريعة الدفوع»، كأنه أراد اصقلوها واجلوا الصدأ عنها، وأعيدوها قابلة لودائع الخير، فإنها إذا دثرت - أى صدئت، أى تغطت؛ ومنه الدثار الذى فوق الشعار - لم ينفع بها؛ والتعجب كله منوط بالحادث؛ وأما التعظيم والإجلال فهما لكل ما قدم... فإذا قيل لإنسان: حدث يا هذا! فكأنه قيل له: صل شيئا بالزمان يكون به فى الحال، لا تقدم له من قبل».

تشتمل هذه الصفحة الغزيرة على برنامج الأدب فى التعامل مع الحداثة، وتستخلص منها بكل إيجاز:

١ - مرادفة القديم للصل والسقم، مما يوجب معالجة الإنسان - حساً وعقلاً - بنفحات الحداثة. ويفصل أبوحيان فيما بعد (ص ٢٧) تلك العلة وذلك العلاج بقوله:

«لأن النفس ثمل، كما أن البدن يكل. وكما أن البدن إذا كل طلب الراحة، كذلك النفس إذا ملت طلبت الروح».

وهكذا قال ابن الرومى أثناء مرضه الأخير:

ولقد سمعت مآربى

فكان أطيبها خبيث

«ورجعنا إلى الحديث فإنه شهى، سيما إذا كان من خطرات العقل قد خدع بالصواب فى نعمة ناعمة، وحروف متقاومة؛ ولغظ عذب، ومأخذ سهل؛ ومعرفة بالوصل والقطع، ووفاء بالنشر والسجع؛ وتباعد من التكلف الجافى، وتقارب فى التلطف الخافى، قاتل الله ذا الرمة حيث يقول:

لها بشر مثل الحرير ومنطق

رغم الحواشى لا هراء ولا نذر

وكننت أشد أهام الصبا هذا بالذال، وكان ذلك من سوء تلقين المعلم، وبالعراق رد على وقيل: هو بالزاي».

إنه يقرر تضافر اللغة والعقل فى إنشاء الحديث، ويؤكد حرية الراى فى «خطرات العقل» أى فى تنقله الطبعى من فكرة إلى فكرة، ويرى سداد التعبير وجمال الكلام فى الابتعاد عن التكلف. دعوة ثلاثية إلى الالتزام بالصدق مع بديهيات الإنسان. وإذا كان الأديب - فى نص آخر لأبى حيان عن «البلاغة» - «عقله أبداً مسافر، ولغظه متبع»، فإن أهدى أعدائه هو التكلف:

«والذى يبنى له أن يبرأ منه، ويتباعد عنه، التكلف. فإنه مفضحة، وصاحبه مزحوم، ومن رسم به مقت، ومن احتاده سخف» (٧٧).

وأما استشهاد المفاسح بسبت ذى الرمة، فخافته تلك الغمرة فى تعليقه عليه، بأن يصحح - وهو النساخ الخبير - حرف الذال بحرف الزاى فى كلمة «نزوة». وبهذا يطرده من أفق الكتابة، شبح «الذرة» بمعنى الشرط المسبق كما جاء فى القاموس:

«النذر ما كان وعداً على شرط، فعلى إن شفى الله مريضاً كذا نذره».

ولعله يرمى كذلك من استشهاد بغزل القطامى إلى إدخال المرأة فى الحديث. يتضح هذا فى استطراده فوراً:

٢ - علاقة الحديث بالزمان علاقة «حالية». فالحديث يشترك مع الحدث في الجذر اللغوي، ويتم مثله في الحاضر، وبهذه الجودة الآنية يتميز عما سبق. وحركة العالم تقطع مستمر لشرائع الزمان، كما يصورها أبوحيان في مقابسته الثالثة والثلاثين، حسب رؤية جامعة يمتزج فيها العلم بالفن والهندسة بالتصوف:

«العالم متحرك حركة استدارة فلذلك يظن به السكون. وساكن لسكون قابل للفيض، فلذلك يظن به الحركة. فالتشويق حركة ولكن عقلية، والدوام على التشويق سكون ما، ولكن عقلي».

إن استقبال حركة الكون، والالتزام بها، هو مصدر الطرافة التي تجذب الناس إلى «الحادث والمحدث والحديث»، لأنه قريب العهد بالكون. وتوظفنا الحيوية بجمالها أو بعنفوانها إذا نظرنا إليها في عناصر الكون الأربعة عندما تنشط بالحركة:

«فالحركة في النار لهب، وفي الهواء ريح، وفي الماء موج، وفي الأرض زلزلة» (مقابلة ٤٩).

وفي إطار الحركة العام، حيث يتنوع التعبير وفق طبيعة العناصر التي يتألف منها الكون، على الإنسان أن يحدث تعبيره الخاص، أي أن «يصل شيئا بالزمان يكون به في الحال». فما نسميه اليوم بالتجديد هو تعبير عن سرهان طاقة الحياة في حاضرتنا:

«ما الحياة؟ هي رباط الحركة، وحس وعقل ونماء، والموت ضد ذلك» (مقابلة ٩١).

٣ - الحديث مرادف لإخصاب الحياة. فهو «معتقو الصبيان والنساء». وبلغت نظرنا هنا عودة المرأة إلى الظهور، بعد أن هُناها في تغزل ذي الرمة وفي بيت آخر للقطامي. ها هي ذي تحتل صدارة المشهد، في زهبا الفارسي (هزار أفسان) ومعناه «الألف خرافة»، عنوان الكتاب الشمسي الذي

كان في زمن أبي حيان نواة «ألف ليلة وليلة». إننا في حضرة شهرزاد. فهذا الكتاب يروي سيرة الملك شهریار، وكيف أراد الثأر من النساء بعد خيانه زوجته، فراح ينال كل ليلة امرأة ويقتلها من الغد، حتى جاء دور جارية نجبية، ذات عقل ودرية، هي شهرزاد، أخذت تخدله، وبرعت في استمالة إلى حديثها بأن تقطع كلامها - عند انقضاء الليل - في موضع مشوق من السرد يحمل الملك على استيفائها لاستتمام القصة. وتناثرت ألف ليلة عبر التشويق المتجدد، أفضت إلى شفاء الملك من داء الحقد إذ تعلق بشهرزاد، ونقلها كذلك تعلقه بها من الهلاك إلى الحياة.

يتطلع أبوحيان إلى هذا النموذج الإنشائي. ويعترف فيه خصوية الحديث - أي مزامنة الوقت الحاضر، ليلة فليلة - وسمى «تبادل الحداثة» على هذا النحو تليقها للمعقول:

«إن في المهادنة تليقها للمعقول، وترويحاً للقلب، وتسريحاً للهم، وتنقيحاً للأدب».

ولهذا النموذج شرفه وجديته، رغم ما يشاع عن «الألف خرافة» من أنها حكايات لتزجية الفراغ، بعيدة عن العقل والمعقول. فهنا عقل متأهب متوثب (مزيج) يطلع من صلة القول «الحالية» بالزمان، أي من حداثة القول في كل ليلة. ويتأكد العقل مع النهائي ويتنامى «فإذا برز فهو بالفعل، وإذا استمر العقل بلغ الأفق». ألم يكتمل شهریار إنسانا سوبا بعد أن تلقى علاجاً نفسياً طويلاً ناجحاً؟ إنها جرعات التشويق إلى معالم الحياة، تناولها في طلاوة حديث استدرجه إلى حيث يسبر أغوار الشخصيات القصصية، فيكاشف - وهو يتأسى بها - ما يجري في أحماقه. ألم تبلغ شهرزاد في الوقت ذاته أفق الحياة؟ لقد أدى العقل في نهاية «الخرافات الألف»، إلى انتصار الحكمة. والفوز فوز مزدوج يكفل سعادة الرجل والمرأة معا.

لقد فطن الجاحظ في رسالته عن «كتمان السر وحفظ اللسان» - وهو من الموضوعات التي كثيراً ما شغلت بال أبي حيان - إلى الأثر الإخصابي «لحلاوة الإخبار والاستخبار»، أي التشويق والتشويق في أدب السرد، فشبهه بأثر العشق في التنازل وعمارة الدنيا. ولاشك أن أبا حيان - الذي نعرف

اقتضته ثنائية الحوار أن يلود بمرونة الإطار الفني. وهذا
خبر إطار يحتضن مضمون الإمتاع والمؤانسة، أى التلذذ
بالتبادل والمشاركة والمتابعة، كتلذذ المستمع - كما أسلفنا -
«إذا ننى المسموع... فالمنى إذا راسله أخسر... يكون ألد
وأطيب وأحلى وأهدب»، لأن تمام اللذة فى «توحد بالنغم»
(٨٢/٢).

إن الحداثة كامنة فى ذلك التقطيع الروائى للزمان، تنبثق
كالطاقة الحيوية ابتشاقا جديدا مع كل ليلة جديدة يستدعيها
الشوق. منذ ختام الليلة الثانية نلمس حكمة النهاية التى تنبئ
بهداية، «قال وقد اكتمل الليل: هذا يحتاج إلى بدء زمان،
وتفريغ قلب، وإصغاء جديد» (٤١/١). ويكرر القطع
والوصل على النظام نفسه الذى تتميز به بدائية «الألف
خرافة»، وفى ختام الليلة الثالثة - كما نتوقع - نقرأ: «وقد
تقطع الليل، ويحتاج فى هذا الحديث إلى استئناف زمان،
بعد استيفاء جمام» (٤٩/١) وهكذا...

لقد اندفع أبو حيان إلى كتابة «ألف ليلة» لغافية بدافع
من موهبته الروائية. ولم يكن يستطيع أن يكتفى موهبته هذه
حتى فى مناقشاته الفلسفية، فالحكايات ترصع موضوعات
أسفله النظرية التى وجهها إلى مسكوبه فى «الهوامل
والشوامل» ولكن مسكوبه لم يثبتها فى النص. والحق أن
السردية ليست غريبة عن الفكرة المجردة، بل هى تعبير مجسم
هنا، يكسوها بلباس الواقع. فعلى المسألة ٨٣ مثلا من
(الهوامل): «ما التطير والفأل؟» تعقيب بنى عن قصة
محدوفة: «ثم حكيت الحكاية عن ابن إسماعيل فى قصة
الزعفرانى». وقد حان أن نعيد إلى أبى حيان بعض أوصاله
المبتورة أو أن نتصورها.

وفضلا عن النصوص، هناك التعامل مع النصوص.
فلأشرف لم يحظ التعبير الفنى عند معظم دارسى أبى حيان
بحقه عليهم من التحليل والفهم والتقييم، فاتهم دور أبى
حيان الطليعى فى نشأة جنس أدبى قبل إنه مفقود عند
العرب، هو الرواية بمعناها الحديث، ذلك أنهم نظروا فى
مؤلفاته من حيث مضمونها قبل كل شئ، فاهتموا بالإمتاع
والمؤانسة اهتمامهم بالوثيقة التاريخية. غير أن هذا الكتاب

شغفه بالجاذب - قد استوعب هذه الملاحظة النفاذة إلى
طبيعة استمرار الحياة فى الزمان،

«ولولا حلالة الإخبار والاستخبار عند الناس لما
انتقلت الأخبار وحلت هذا المهل. ولكن الله عز
وجل حببها إليهم لهذا السبب، كما جعل
عشق النساء داعية للجماع، ولذة الجماع سبيلا
للنسل، والرقعة على الولد حونا على التربة
والحضانة - وبهما كان النشوء والنماء - وحب
الطعام والشراب سببا للغذاء، والغذاء سببا للبقاء
وعماره الدنيا» (٧٨).

الإبداع بالإمتاع: أبو حيان وشهر زاد

ويحمد أبو حيان إلى «تنقيح الأدب» - العربى - باقتباس
ذلك النموذج الأجنبى، ويسميه باسمه الفارسى، وإن تكن
تلك المجموعة القصصية المجيبة التى يحبها عامة الناس
موضوع ازدياء خاصتهم. فعلى نسق «الألف خرافة» يرتب
أبو حيان فصول (الإمتاع والمؤانسة)، كتابه الزاخر بمسائراته
مع الوزير ابن سعدان. كل فصل - يحمل رقم ليلة، وتتوالى
الليالى حتى تبلغ الأربعين - وهو عدد يشير إلى اكتمال
التجربة. وليس أنسب من شكل الليالى لاحتواء جدلية
المسائرات بموضوعاتها المتنوعة المتشعبة، فى إبداع
يرمى إلى شمول الثقافة. نحو كل أفق ينطلق المتحدث،
بالاستطراد، بمفاجآت المناظرة والاستدراك، بصراحة القول
وحرية الرأى، وجليسة الوزير ينفيد ويستفيد، ويضيف
ويستزيد: «قل واتسع مجاهرا بما عندك، منفقا مما ملك»
(١٤٣/١).

وأبو حيان على أشد الزعمى بشدوذ مسلكه من «صورة
التصنيف على العادة الجارية لأهله»، ويرى ما ذهب إليه:

«وعذرى فى هذا واضح لمن طلبه، لأن الحديث
كان يجرى على عوائنه بحسب السانح والداعى
(٢٢٦/١) ونفثت فيه كل ما كان فى نفسى
من جد وهزل... وطلب منى» (١٨٦/٢).

لهذا الرجل وجود واقعي في التاريخ. ولكن المؤكد أنه ينتمي بصفاته (صفوان) وخلوده (علاقة بالزمان) إلى إشكال الحداثة التي يدور حولها النص. والاستهلال بذكر اسمه ليدان بالصدق في عرضها (الصفاء)، ولعله من «إخوان الصفاء» وإيماء إلى وجوب البحث عن منبع الحياة الذي لا ينضب أبدا (الخلود) وهو الحداثة الثرة التي يستشعرها أبو حيان آنجاسا يزامن الوقت من حال حاضر إلى حال حاضر، وصورة ذلك الليلة بعد الليلة.

وحين ينسب إلى «بعض السلف» عبارة: «حدثوا هذه النفوس فإنها سرية الدنور»، يجاري أبو حيان عادة الاحتجاج بالإسناد التي استقرت في المصنفات والمؤلفات، ولكنه يكتفي بالإسناد شكلا ويفرغه من مضمونه الوثيقي (بتنكير «بعض»)، ولا يمتنع إلا المقابلة البلاغية بين عبارة «السلف» وحداثة الحديث - لإبراز غرضه (٧٩).

ومهما يكن من تطور المنهج المعرفي عند العرب، بعد انتشار الورق والكتب والكتابة، والخروج من قواعد الذاكرة التقليدية إلى مجالات الأبحاث والتجارب العقلية، كما نلمس ذلك في خبرة أبي حيان التوحيدى، فإن هذا الورق الأديب كان كاتباً قصصياً مؤسسا. كان يحسن - كشهزاد - نسج القصص القصيرة ليدرجها بالاستطراد في محل من الحديث يستدعي الترويح أو يستوجب العبارة. وحسبنا أن نمثل على إبداعه السردى بقصة قصيرة واحدة، نقلنا إلى جو «ألف ليلة وليلة»:

«وعشق رجل جارية رومية كانت لقوم ذوى يسار، فكتب إليها يوما: جعلت فداك، عندي اليوم أصحابي، وقد اشتبهت سكاجة بقرة فأحب أن توجهي إلينا بما يحسننا ويكفيها منها، ودستجة من نبيذ تشغذى ونشرب على ذكرك، فلما وصلت الرقعة وجهت إليه بما طلب، ثم كتب إليها يوما آخر: فدنك نفسي، وإخواني مجتمعون عندي، وقد اشتبهت قلية جزورية فوجهي بها إلى وما يكفيها من النبيذ والنقل، ليعرفوا منزلي عندك، فوجهت إليه بكل ما

- رغم احتشاده بالوقائع والأقوال المنسوبة إلى شعراء ووزراء ونحويين وفقهاء وفلاسفة - ليس كتاباً تقليدياً. وإنما التقليد هو منهج النقاد الذين قرأوه ولم يقرأوا فيه «الحداثة». طفت عليهم عرائد المعلوم التقليدية. إن أسماء الأعلام الواردة في السياق حقائق تاريخية لديهم. وذلك امتداد لملم «الرجال» الذي نشأ لتدعيم علم «الحديث». وأبو حيان أديب مشغوف بالبيان والتعبير، دأب على فحص المصطلحات وصياغات القول، وتعمق علل أرفع الفروق بين اللفظ والمعنى والمقصود، ورصد ما قد تفضى إليه من مضائق أو منزلقات، وهكذا ميز بحدسه وبحسه بين حرفية الملفوظ واستخدام الملفوظ استخداماً أدبياً يؤثر في الإنسان تأثيراً بلاغياً. وبرأيه الحصيف ضد خضوع القول لحرفية اللفظ - ويؤيده أستاذة أبو سليمان - بجاهر أبو حيان في ختام الليلة السادسة والثلاثين من ليالى (الإمتاع والمؤانسة):

«كل من غلب عليه حفظ اللفظ وتصريفه وأمثلته وأشكاله بعد من معاني اللفظ. والمعاني صوغ العقل، واللفظ صوغ اللسان. ومن بعد من المعاني قل نصيبه من العقل، ومن قل نصيبه من العقل كثر نصيبه من الحمق» (١٢٧ / ٣).

ويلوح لنا في معاملة أبي حيان للألفاظ - ومنها أسماء الأعلام وأشكال الإسناد - تصرف اللغوى اللبيب الذي يعرف كيف يتجاوز الحرفية، ويوظف اللفظ أو التركيب وظيفته سياقية على المستوى السردى للنص. فمن بعض أعلام عصره يتخذ بوضوح موقف المصور في سرده، كشخصيات يضعها داخل إطار قصصى، تضطرب بين أوضاعه، حتى تصل الأمور المروية إلى غايتها، أي إلى معناها. ومن أدل سمات الشخصية القصصية على دورها المسند إليها، مفهوم الاسم الذي تحمله، فهو يحيل إلى وظيفتها - لاسيما ونظام اللغة العربية يقتضى اشتقاق جميع أنواع الأسماء من جذر ثلاثى ذى مدلول معجمى.

من يكون «خالد بن صفوان»؟ أبو حيان ينسب إليه - كما قرأنا في الليلة الأولى - سؤال «أتمل الحديث؟» الذى يستتبع جواباً مباشراً: «إنما يحمل العتيق». ربما كان

القارئ من جزء إلى جزء، وخصوصاً في البداية والنهاية. ولا يجب أن تلهينا عن هذا المنظور الفني كثرة الإحالات إلى أهلام من أهل العصر، وحوار يدور بين الأديب وجليسه الوزير، أو رسائل تبادلها المؤلف مع صديق له، أو وصفه لمن التقى بهم من الناس في يومه أو أمسه. فكتاب «الإمتاع والمؤانسة» مكتوب كله بقلم أبي حيان وألفاظه، ولا يختلف أسلوبه إذا انتقل من نوع أدبي كالرسائل إلى نوع أدبي كالحوار الشفوي. وقد ألفه وقسمه إلى أربعين ليلة، في فترة لاحقة ليست هي التي يسجلها، أي على بعد من الأهلام الذين يستحضرهم بذكريته وخياله ويمرهم نواياهم ولسانه. وأغلب الظن أنه عمد إلى تسمية أولئك الأهلام والإحالة إليهم بصيغة «قال» المأثورة، لكي يظهر بمظهر من لا يلقى كلامه احتياطاً وإنما يدعمه بالإسناد ويعززه بشهادة الثقات، كما جرت العادة في تقييد العلم - أي الحديث - نقلاً عن السلف.

فهر يستعين بشكيلة الإسناد في نسج روايته ليجز ما يشه من الآراء. اليوم نطلق في معجم الإبداع كلمة «الرواية» على الجنس الأدبي القصصي، ونسبنا أن الرواية كانت في المعجم القديم «مصدر رويت الخبر أي أسندته إلى غيرك»، والحريري نفسه - أعظم مؤسس فن الرواية العربية - حين ينشر مقاماته بعد قرن من وفاة أبي حيان، يدعو الله في الديباجة أن يمضيه من «الغواية في الرواية». يظهر هنا فضل أبي حيان رائداً للرواية الحديثة، فقد تخدّى لتلبية نداء الحداثة في نفسه وصمة «الخرافة» التي كانت التعريف السائد لكل إنشاء قصصي، وكتب في ذلك عبارته الصريحة - وهي وثيقة المؤرخ الأدب:

«ولفرط الحاجة إلى الحديث وضع فيه الباطل، وخلط بالخال، ووصل بما يحجب ويضحك ولا يؤول إلى تحصيل، مثل «هزار أفسان» وكل ما دخل في جنسه من ضروب الخرافات».

الروائي في قصة حياته من فصاحة المكدي، إلى «العربة»

ذلك أنه لم يفصل بين فورة الإبداع وحاجة الإنسان إلى الحديث المعبر عن الحدث. حياته وآها نسيجها من الأحداث.

سأل، ثم كتب إليها يوماً آخر: جمعت فداك، قد اشتبهت أنا وأصحابي رعوساً سمناً، فأحب أن نوجهي إلينا بما يكفيننا، ومن النبيذ بما يروينا؛ فكتبت الجارية عند ذلك: إلى رأيت الحب يكون في القلب، وحبك هذا ما تجاوز المعدة. وكتبت أسفل الرقعة:

عذيري من حبيب جا

دنا في زمن الشدة

وكان الحب في القلب

فصار الحب في المعدة (٨٠).

ما أشبه قصة هذه الجارية الرومية الراقية، الباهرة في فنون الطهي والمائدة، التي تكتب الرقاق وتقرض الشعر وتسمو بمأطفة الحب على شهوة الطعام، فتلقن الرجل العربي درساً حضارياً، بحكاية «الجارية تودده» في «ألف ليلة وليلة». فقد جاء في وصف «تودده» أنها «ذات فنون وآداب، وفضل مستطاب»، وبلغ من معرفتها أنها ناظرت كبار علماء الفقه واللغة والطب والفلك والموسيقى والشرطخ فبرزتهم جميعاً حتى أقر هارون الرشيد في النهاية بأنها جارية لا تقدر بمال^(٨١). وإذا كان كتاب «الإمتاع والمؤانسة» قد تأثر بالنموذج السردى لـ «ألف ليلة»، فلا ندري إلى أي مدى تأثرت «ألف ليلة» بالمضمون الثقافي لهذا الكتاب.

ولم يكن بد لأبي حيان وهو يضع خطة كتابه على نمط «الألف خرافة» من شحوص تضطلع بالأدوار الإبداعية التي يقتضيها السرد^(٨٢). وبصرف النظر عن وجود الوزير الكريم النجيب ابن سعدان والصديق الحميم أبي الوفاء المهندس في واقع أبي حيان التاريخي، فلنكني يعتمد النص على المقومات الضرورية لتكوين هيكل الرواية اختص أباً الوفاء - عند توزيع أدوار «القائمين بالأمر» (les actants) - بدور المناصر للبطل، وابن سعدان بدور المرسل المتصرف في مقصود البطل، وأبأحيان نفسه بدور القاصد الذي يسعى إلى نوال مكافأة الوزير على حسن مسامراته.

إننا بإزاء رواية بناها المؤلف على قسوة من السرد الأساسية، ولونها بالوان التشويق أو التهويل الدرامية لشد انتباه

وأعماله في جملتها تروى «أحواله». وأنا عنده مادة كتاباته في تسلسلها الزمني. وتلك نزع «الرومانطيقية» الذاتية التي تأكدت في الأدب العالمي الحديث.

هاش أبوحيان قصة ملهية بالمغامرات - لا مغامرات المعرفة فحسب، واختراق العلوم والكتب ليبلغ ما يستريح إليه عقلا ونفسا - بل مغامرات التشرد في الواقع طلبا للقوت، بالسفر بين مدن العراق وفارس، وبالتقلب في طبقات المجتمع من أدناها إلى أعلاها. أديب يطارده الفقر، ويجالس الوزراء أحيانا، ويطلق لسانه في كل مناسبة، يستجدي ويشكر، ويمدح ويهجو، ويشأمل ويشكو ويتصوف. عن كتابه «الإمتاع والمؤانسة» وحده قيل: «بدأ أبوحيان كتابه صوفيا وتوسطه محدثا وختمه ملحفا». ونحن نقرأ خاتمة المساواة، كما في القصص التي تنتهي بفقدان «القاصد المقصوده». إن الموقف الأخير موقف مؤثر. فأبوحيان يستجير بصديقه أبي الوفاء من جفاء الوزير، بعد أن كتب للوزير رسالتين، نقى خلالهما أحماق حسرته. هو ذا يذكر ابن سعدان بأنه كان غاية أمله:

«قد شاهدت ناسا في السفر والحضر، صفارا وكبارا وأوساطا، فما شاهدت من يدين بالهدد وتحلى بالجد، ويرتدى بالعفو، ويقاير بالحلم، ويعطى بالجزاف، ويسرح بالأضياف، ويصل الإسفاف بالإسفاف، والإغشاف بالإغشاف، فيرك... والله ما يمر بي بأس من إنعامك فأقويه بالرجاء، ولا يمتحنني وهم في الخيبة لديك فأتلقاه بالأمل... وآخر ما أقول، أيتها الوزير، مر بالصدقات، فإنها مجلبة للسلامات والكرامات» (٢٢٣/٣ - ٢٢٤).

والوزير لا يجيب. وينتقل المنظر - ولعلها براحة التقطيع الروائي - إلى الصديق، الغائب أيضا، فلا نسمع إلا أبا حيان يخاطبه في رسالة ملهوفة أصبحت من أشهر نصوصه:

«خلصني أيتها الرجل من التكلف، أنقذني من لبس الفقر، أطلقني من قيد الضر، اشترني بالإحسان، اعتبدني بالشكر، استعمل لسانى بفنون المدح، اكفني مؤونة الغناء والمشاء.

إلى متى الكسيرة الهابسة، والبقيلة الذاتية، والقميص المرقع؟..

إلى متى التأدم بالخبز والزيتون؟ قد والله يح الحق، وتغير الخلق، الله الله في أمرى، أجبرنى فإبنى مكسور، اسقنى فإبنى صد، أغثنى فإبنى ملهوف، شهرنى فإبنى غفل، حلنى فإبنى عاطل.

قد أذلنى السفر من بلد إلى بلد، وخذلنى الوقوف على باب باب، ونكرنى المعارف بى، وتباعد عني القرب منى» (٢٢٧/٣).

أليس هذا هو صوت المكدي الذي نعرفه في المقامات، ويسميه الهمداني باسم أبي الفتح الإسكندراني، والحريري باسم أبي زيد السروجي، ثلاثتهم أديب مثوق الذكاء، فصيح اللسان، فقير منبوذ مقهور، ملحف في الطلب، نائر على جور الدهر وتكر الناس. إننا لا نستطيع أن نفرق بين نصوص كثيرة من أعمال أبي حيان وبين درر المقامات. المواقف نفسها والموضوعات والتعبيرات اللغوية في الشكوى من البؤس، ومن الجوع، ومن نكد الأيام، وضيق المروءة، وفساد المجتمع. لمن هذه الكلمات: «بارت البضائع، وغارت البدائع، وكسد سوق العلم وخمد ذكر الكرم، وصار الناس عبید الدرهم بعد الدرهم»^(٨٣) إنها لأبي حيان لا للهمداني أو الحريري. والمقارنة ميسورة وغزيرة بين حقيقة أبي حيان وكتاباته الموثقة وبين مضمون المقامات وشكلها الإبداعي، ونرجو أن يستوفى تلك المقارنة باحث مطلع إذ يضيق مجالنا هنا عن الإلمام بجوانبها.

أهم ما في الأمر أن أبا حيان كان ينتمي إلى جماعة المكدين المعروفة ببني ساسان - بل كان «عمدة لبني ساسان» حسب شهادة باقرت^(٨٤) - وتلك كانت طائفة من الحرايش الأدباء، تعيش على هامش المجتمع، وتفخر رغم ترددها وإسفافها بنسب عظيم، فمؤسسها ساسان - وهو شخصية أسطورية - كان ولي عهد ملك الفرس ولكن أباه نجاه عن العرش وأثر عليه ولدا غير شرعى^(٨٥). وفي هذا التخيل تكمن فكرة انشقاق الهامشيين - وهم الأكرمون -

ولعل أباحيان استوحى نهاية كتابه المأساوية من شعوره بالذسائس التي كانت تخاك حول الوزير ابن سعدان - محط أمله - فقد بات هذا الرجل فرسة القلق والتخوف والهجم، فقرأ هذا في شكوى أبي حيان الأخيرة لأبي الوفاء:

«إن الأراجيف اتصلت، والأرض اقتشعرت،
والنفوس استوحشت، وتشبه كل ثعلب بأسد،
وفعل كل إنسان لعدوه حبلا من مسد»
(٢٢٧/٣).

ويصدق حدسه بمصرع ابن سعدان سنة ٣٧٥هـ، بعد أن دبر عبدالعزيز بن يوسف مؤامرة لبعده، بل اغتياله ليحل محله وزيرا لصمصام الدولة. ولا يمتينا من هذه الفاجعة هنا سوى أثرها الحاسم في مصير أبي حيان. فقد نكل ابن يوسف بأعوان ابن سعدان، وأراد الفتك شخصيا بأبي حيان، لأنه كتب عنه في الليلة الثامنة والثلاثين - قبل النهاية وإرهاصا بها:

«كسان أخس خلق الله، وأتقن الناس، وأقذر الناس، لا منظر ولا مخبر. وكانت أمه مغنية من أهل البيضاء، وأبوه من أسقاط الناس، ونشأ مع أشكاله. وكان في مكتب الرضى على أحوال فاحشة، وورق زمانا. ثم إن الزمان نوه به، ونبه عليه، ومثل هذا يكون، والأيام ظهور وبطون. وكما يسقط الفاضل إذا عانده الجدة، كذلك يرتفع الساقط إذا ساعده الجدة» (١٥٠/٣).

ويضايف من نعمة ابن يوسف أنه كان من أذئاب ابن عباد الذي تفنن أبوحيان في فضح مثالبه. لذا احتفى أبوحيان، وهرب إلى شبراز، موئل الصوفية، وهاش بين جموعهم، ويقال إنه مات هناك، بعد أن كتب تأملاته وتجاربه الباطنية في صفحات ناصعة، أروعها (الإشارات الإلهية والأنفاس الروحانية).

ونعرف، فيما سبق من كتابات أبي حيان وسيرته، ميله القديم المقدم إلى الخلوة والتفرغ لاجتماع معدنه، وأولوية الشوق عنده إلى المعرفة الحية، وإنكاره النفاق والمظاهر الكاذبة التي روجت المكر، وضيعت القيم، وزيفت تعامل الناس. في

على المجتمع الرسمي الذي يشككون في شرعيته. وشغل لقب بنى ساسان أفقر طبقات العصر العباسي، فكان منهم الصعاليك والمعتزلون ومحترفو التسول والمعتزلون الزهاد من الصوفية. ونعرف من أوصاف أبي حيان أنه كان يقزها بزي الصوفية الخشن، «لا هيئة له في لقاء الكبراء»، كما يقول عن نفسه وعباتها على لسان أبي الوفاء:

«وكأنى بك وقد أصبحت حيران حيران يا أبا حيان، تأكل إصبعك أسفا، وتزدد ريقك لهفا، على ما فاتك من الحوطة لنفسك، والنظر في يومك لعدك، والأخذ بالوثيقة في أمرك. أتظن بفرارتك وطمارتك، وذهابك في فسولتك (عسكتك) التي اكتسبتها بمخالطة الصوفية والفرهاء والمعتدين الأدنياء الأرياء، أنك تقدر على مثل هذه الحال؟» (٨٦).

والحق أن مسامرة الوزير لم تصرف أباحيان عن التعاطف مع الخدم والعبيد في فئانه - وكان يعرف بعضهم من قبل - حتى لقد اتهمه الوزير (منذ الليلة الرابعة) بأنه حرض المبد «نصر غلام عواشادة على الفرار، فقبوا أبوحيان من التهمة، ولكن بما ثبت لنا علاقته الطهيمة بأولئك المستضعفين الموصوفين على لسان الوزير «بالتدود والشذوذ»:

«ما كان بيني وبينه ما يقتضى هذا الأئس وهذا الاسترسال، إنما كنا نلتقى على زبيرة (سفينة) باب الجسر بالعشايا وعند البيمارستان وعلى باب أبي الوفاء، وإنما ركنت إليه لمرقعته (رداء مرقع بلبسه الصوفية) وناسوته (حذاء غليظ) عندما كنت رأبته عند صاحبه بالرى سنة تسع وستين وهو مشوجه إلى قابوس وجرجان، في المذلة الدائمة والحال المربوطة» (٥١/١).

وكان أحب أساتذته إليه أبو سليمان المنطقي الذي عجز عن شراء طعامه، ومن أصدقائه ابن يعيش الرقي الذي كان «شديد الفقر، ظاهر الخصاصة، لا صفا بالدققاء (تراب الأرض)»، وأبو بكر القومسي المتفلسف الذي كان من الفقر والفاقة بمنزلة شديدة (٣٢/١، ١٠٥). إلخ.

لبالى (الإمتاع والمؤانسة) نفسها تسلت فقرات كهذه
(٦٤/٣)

هذا الازدواج، وتبين نشوؤه عن الدنيا، وله نصوص عدة فى
الغربة، من أشهرها:

«فقدت كل مؤنس وصاحب، ومرافق مشفق،
والله لربما صليت فى الجامع فلا أرى إلى
جنبى من يصلى معى، فإن اتفق فبقال أو عصا
أو نداف أو قصاب، ومن إذا وقف إلى جانبى
أسدرنى بهنائه، وأسكرنى بهنته، فقد أمسيت
غريب الحال، غريب اللفظ، غريب النحلة،
غريب الخلق، مستأنسا بالوحشة، قاعا بالوحدة،
معتادا للصمت، ملازما للحيرة، محتملا للأذى،
يائسا من جميع من ترى، متوقعا لما لا بد من
حلوله، فشمس العمر على شفا، وماء الحياة إلى
نضوب، ونجم العيش إلى أفول، وظل التلبث إلى
قلوص» (٨٧).

أبو حيان: نموذج المقامات

كان التصوف حاجة متغلغلة فى نفس أبى حيان، وما
مسيرته إلا سلسلة من الطموح والحرمان، والسخط والرفض،
والتشوق إلى سعادة يتغيها دائما ولا يبلغها، منذ (الهوامل
والشوامل)، مسأله لمسكوبه شكرها لوالب العطاء والرفض،
ويطرح عليه فيما يطرح هذا اللغز الذى يخلبه ويستويه:

«ولعل ما هجر الناس زيارة مقابر الملوك
والخلفاء، ولهجوا بزيارة أصحاب البت والخلفاء
(الكساء البالى)، وأهل الضعف والمسكنة» (٨٨).

لقد حاول أبو حيان بالوراقة والذكاء والعلم أن يشق
طريقه، ولكن دون جدوى، فلم الوزيرين، ورأى هلاكه
الوشيك مع مصرع الثالث، تكاملت تجاربه، ولا تناقض فى
قول ياقوت عنه إنه «شيخ فى الصوفية، وحمدة لبنى ساسان»،
فأسامنا مثال البطولة الذى خللته مقامات الحريرى، ولو أن
تاريخ الأدب قد أهمل أصل الصورة... إن نهاية أبى حيان
مصدق لنهاية المقامات، حيث تلحم المقامة الساسانية
(التاسعة والأربعون) بالمقامة البصرية (الخمسين).

أما المقامة الساسانية، فهى وصية أبى زيد السروجى لابنه
وخليفته فى زعامة بنى ساسان، وفيها يقول له:

«ولكنى قاعد معكم وكأنى غائب، بل أنا غائب
من غير كاف التشبيه، والله ما أملك تصرفى ولا
فكرى فى أمرى، أرى واحداً فى قتل حبل،
 وآخر فى حفر بئر، وآخر فى نصب فخ، وآخر فى
دس حيلة، وآخر فى تقبيل حسن، وآخر فى
شحن حديد، وآخر فى تمزيق عرض، وآخر فى
اختلاق كذب، وآخر فى صدع ملتئم، وآخر فى
حل عقد، وآخر فى نث سحر، ونارى مع
صاحبى رماد، وريحه على عاصفة، ونسبى
ببنى وبينه سموم، ونسبى منه هموم [وغموم]،
والى أحدلكم شئ تعلمون [به] صدق فى
شكواى، ونفقون منه على نفسى تحت بلوى،
ولولا أنى أطفئ بالحديث لها قد تضرع صدرى
به ناراً، واحتشى فؤادى منه أواراً لما تحدثت به،
ولو استطعت طيه لما نسبت بحرف منه، ولكن
كشمانى للحديث أنقب لحجاب القلب من
العلة لسور القصر».

فى هذه السطور المركزة استعراض لمشاهد سرديّة أشبه بما
نقرأ فى المقامات، إلا أنها ليست مرصودة من وجهة نظر
المخامر والمغامرة، بل من وجهة نظر المغترب الذى انفصل
بفكره عن جلسائه: «ولكنى قاعد معكم وكأنى غائب».
ويعلم نقاد القصة فى الأدب الحديث كيف برز فى صناعة
الرواية بعد «من أطرف أبعادها السردية باصطناع منظور
«الغربة». وقد تجلّى هذا المنظور مع مفهوم عزلة الإنسان، فى
أعمال ألبر كامي (A. Camus)، التى توجتها جائزة نوبل سنة
١٩٥٧، ولا سيما فى رواية «الغريب» (L'Etranger)، التى نشرها
أثناء الحرب العالمية الثانية، وفيها يتحدث البطل حديث
الغريب عما يجرى له ويقع أمامه، وانفصام البطل عن واقعه
يضى على ذلك الواقع مظهراً «موضوعياً» لا يحسن كشفه
من التصق بذلك الواقع وغيره تعبيراً مباشراً. ولم يقتل
أبو حيان تلك الزاوية من زوايا الرؤية لفرض إبداعى، وإنما
أبدعتها طبيعة المتصوف الذى تستغرقه حياته الباطنية فتنتج

وإذا كانت عنابة الشيخ محمد عبده بنشر المقامات - منذ قرن خلا - دليلاً على جدية التعامل مع هذه الذخيرة التراثية في نهضتنا الحديثة، فإننا نلاحظ اليوم وثوب الاهتمام بالمقامات إلى صدارة الأبحاث العلمية، بعد أن اتسعت مجالات النظر في اللغة والتاريخ والبلاغة والجماليات وعلم النفس، وأخصبت الدراسات المقارنة «بمقاربات» مناهج العلوم الإنسانية وتخرجاتها. وأسفر درس المقامات في أواخر قرننا العشرين عن قراءات نقدية جديدة، كالتى أخفنا بها من باريس والمغرب عبدالفتاح كليطو، ومن لبنان وليون بفرنسا كاتيا زكريا. وتلقى رسالة الدكتوراه التى قدمتها كاتيا زكريا إلى جامعة ليون سنة ١٩٩٠ ضوءاً كشافاً على تجربة أبى حيان بتمام امتدادها من اللغة وتموحياتها ومسالك اللاهوى خلالها حتى فتوح التصوف، ولو أن هذه الباحثة لم تذكر اسم أبى حيان التوحيدى وإنما تعقبت أبازيد السروجى (٨٩).

والطريف أنها بفضل تخصصها فى علم التحليل النفساني استطاعت إخضاع مادة المقامات الحرة لنظريات «لاكان» (Lacan) - أى ما بعد فرويد - فجعلت بتفسيراتها المتضاربة من مقامة إلى مقامة أدق ظواهر التطور الذى أدى إلى مصير البطل المحترق، أى إلى بلوغه آفاق الروحانية. واستعانت على ذلك بأحدث الأدوات - الحاسوب أو الكمبيوتر - فى التعامل لغوياً مع مفردات المقامات ومعانيها، وربط عوالمها الباطن بمشخصاتها التصويرية على مستوى الشكل الظاهرى. هكذا يطلع علينا اليوم وجه أبى حيان إنساناً وفناناً، من قلب المقامات وقالبها.

أديب عالمي

إن رهافة شعوره بهجس اللغة لملاحقة ما يطرق حسه وعقله من خطرات، قد عقدت أوثق الروابط بين أصالة سلوكه وأصالة تعبيره. وبهما يزّ معاصره، ودأب تعسف المجمع والسلطة. ولم يكن بدّ لطموح أبى حيان من الاصطدام بالزيف. وكان من تواطؤ مفتصى السلطان عليه أن أقصوا ذكره. أرادوا نفيه من التاريخ ليكتنوا ما فضح من مشابهم. كادوا له عند الخلف، وأصدروا عليه حكمهم بالإعدام الأدبي. لذا يندش باقوت - بعد انقضاء ثلاثة قرون - وهو يؤرخ لأبى حيان فيكتب:

«أنت بحمد الله ولى عهدى، وكيش الكتبية الساسانية (رئيسها) من بعدى، ومثلك ... قد ندب إلى الإذكار، وجعل صيقلاً للأفكار. إلى جرمت حقائق الأسور، وبلوت تصاريه الدهور، فرأيت المرء ينشبه «بماله»، لا بنسبه، والفحص عن مكسبه، لا عن حسبه ... أما فرصى الولايات، وخلص الإمارات، فكأضغاث الأحلام، وناهيك خصّة بحرارة الفطام ... ولم أر ما هو بارد المنعم، لهذا المطعم، إلا الحرفة التى وضع ساسان أساسها، ونوع أجناسها ... وكان أهلها أهر قبيل، وأسعد جيل، لا يرهقهم مس حيف، ولا يثقلهم سل سيف، ولا يرهسون من برق ورعد، ولا يحفلون بمن قام وقعد. أينما سقطوا لقطوا.. فلا تسأم الطلب، ولا تحمل الدأب، فقد كان مكتوباً على عصا شيخنا ساسان من طلب جلب، ومن جال نال».

وأما المقامة البصرية فتروى توبة أبى زيد السروجى فى البصرة، ثم اعتزاله فى مسقط رأسه سروج للتعبد والتهجد وحياة التأمل والزهد. ويقول عنه الحريرى على لسان الحارث ابن همام:

«قد لبس الصوف، وأم الصوف ... نبد صحة أصحابه، وانتصب فى محرابه. وهو ذو عبادة مخلولة، وشملة موصولة... ولم يزل فى قنوت وخشوع، وسجود وركوع، إلى أن أكمل إقامة الخمس، وصار اليوم أمس، فحيائى وانكفأ بى إلى بيته، وأسهمنى فى قرصه وزيته. ثم نهض إلى مصلاه، وتخلّى بمناجاة مولاه».

وقد توخينا مزج استشهاداتنا بنصوص من أبى حيان وأخرى من الحريرى للنمى وحدتهما فى القول وفى غرض القول. وهنا يلتقى إبداع القصة فى المقامات بأعماق الحقيقة الإنسانية فى حياة أبى حيان - وهو أول أديب عرف فى «غرافات» (ألف ليلة) قدرة الأدب القصصى على الحديث عن طفرات الحداثة فى حياة الإنسان.

الإنسان فيما وراء اللغة وأوضاع المجتمع، متشوقاً إلى «بلوغ الأفق»، ويأدر إلى التعبير بالفن الروائي عن الحدائث المرادفة عنده لحركة الحياة، بل الذي أوجد «المقامات» بوجوده، وأبرقت عبقرته بالكثير من استجابات علماء اليوم لمصادر المعرفة، هذا المصلاقي لا تحده حدود تاريخ الأدب العربي ومبادئ تصنيف العلوم التقليدية ومفاهيمها المعيارية، لن نستطيع أن نحيط بجوانبه إلا في ضوء مناهج الأدب العالمي المقارن، والألسنية بفروعها اللغوية والبلاغية، وفلسفة المعرفة، أى في ضوء العلوم الإنسانية بأجمعها. لابد من موازين النقد الشامل التي لا يحسن تركيبها وقراءة بياناتها المستترقة من مجال إلى مجال إلا تعاون المختصين، كما يتعاون المختصون في مخايل الكيمياء والحيوانات ومراسد الفلك وسائر مراكز البحوث العلمية، إن التعامل مع أى حيوان تعامل مع الحدائث.

ولم أر أحداً من أهل العلم ذكره في كتاب، ولا دمجه ضمن خطاب، وهذا من العجب العجيب» (٩٠).

ولكن أباحيان التوحيدى يتعصب بيننا عملاقاً، ونحن نحفل بعينه الألفى. وكما يقول محمد المجرى:

«إن التطور الذى يحققه الفكر الإنسانى فى إطار حوار بين ذاكرته كلها وبين الواقع الملموس بكل تشعباته لا يمكن بقره بمجرد إلصاق وصمة التجاوز، كما لا يمكن أن يقع فى الوهم أن بوسعنا أن نعيش فى قبة مفرغة من الهواء، نحارج الزمان والمكان، أو بهواء واحد فى زمن ومكان واحد» (٩١).

هذا المصلاقي الذى استوعب حضارات جاوزت مكانه وزمانه، وآمن بكامل الأمم والثقافات، وتساءل عن أسرار

المواش:

- (٩١) حلال الناس: النقد الذاتى، القاهرة، ١٩٥٢، ص ٨١ - ٩١.
- (٩٢) الهوامل والخواص، لأبى حيان التوحيدى ومكتوبه، نشره أحمد أمين والسيد أحمد صقر، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٧٠ / ١٩٥١، ص ٨٨.
- (٩٣) نفسه، ص ١٢١ - ١٢٢.
- (٩٤) تنويع أصداء هذا الاعتلاط فى أعمال أبى حيان كسؤاله فى الهوامل والخواص ص ١٢٩ - ١٣٠، وما السبب فى تصالى شخصين لا تشابه بينهما فى الصبر، ولا تشاكل عندهما فى الخلقة، ولا تجاور بينهما فى الدار، كواحد من فرخانة وآخر من ناهرت، وهذا طويل لوليم، وهذا قصير دميم ... لم هذا التصالى ليس يخص ذكراً وذكر وأنثى، وفون أنثى وأنثى ...
- (٩٥) أبوحيان التوحيدى، المقابسات، تحقيق: حسن السندوى، مودة - تونس، دار المعارف للطباعة والنشر، ١٩٩١، مقابلة ٨٥، ص ١٨٣.
- (٩٦) باقر الحيموى، معجم الأدياء، القاهرة، دار الكتب، ١٩٠٨ - ١٩٢٧، ٥/١٥.
- (٩٧) المقابسات، مقابلة ٤٨، ص ١١٥.
- (٩٨) أبى حيان التوحيدى، الإصماع والمؤانسة، تحقيق: أحمد أسن وأحمد الزين، بيروت، المكتبة العصرية، عن طبعة القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٧٣ / ١٩٥٣، ٣، أجزاء ١ / ٢١١.
- (٩٩) المقابسات، مقابلة ٦٥.
- (١٠٠) رسالة أبى حيان فى العلوم . نشرها وترجمها إلى الفرنسية Marc Berge، دمشق، Bulletin d' Etudes Orientales de l'Institut Français de Damas، t. XVII P. B 1963-1964، p.8.
- (١٠١) المقابسات، مقابلة ٦، ١١.
- (١٠٢) نفسه، ص ٧.
- (١٠٣) عز الدين إسحاقى، وقراءة فى معنى المتن، فصول، ٣ / ٤، أبريل - يونيو ١٩٨٤.
- (١٠٤) الإصماع والمؤانسة، ١٣١/٢.
- (١٠٥) الهوامل والخواص، ص ٢٦٦.
- (١٠٦) المقابسات، مقابلة ٨٢، ٨٣.

- (١٧) الخطيب البغدادي، تقييد العلم، تحقيق: يوسف المش، دمشق، المعهد الفرنسي للدراسات العربية، ١٩٤٩، ص ٤.
- (١٨) رسالة في العلوم، ص ٣.
- (١٩) الهوامل والحوامل، ص ٢٧٢.
- (٢٠) نفسه، ص ٨٩.
- (٢١) نفسه، ص أ، ومعنى الهوامل الإبل السائمة يهملها صاحبها ويتركها ترعى. والحوامل الحيوانات التي تضبط الإبل الهوامل فجمعها. وقد استعار أبو حيان كلمة الهوامل لأسفله المبهرة التي تنتظر الجواب، واستعمل مسكويه كلمة الشوامل في الإجابات التي أجاب بها فضبطت هوامل أبي حيان.
- (٢٢) نفسه، ص ٢٦٨.
- (٢٣) نفسه، ص ٢٧٣.
- (٢٤) أنور لوقا، ومن القاعدة إلى الاستثناء وبالعكس في تجربة رفاعة الطهطاوي الحضارية: بحث ألقى في الندوة العلمية التي نظمتها كلية الآداب بسوسة (الجمهورية التونسية) حول القاعدة والحدود في اللغة والأدب والحضارة. انظر الفصل الأخير من كتاب المؤلف عودة رفاعة الطهطاوي (نعت الطبع).
- (٢٥) الأحصائل الكاملة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ج ٢، ص ٤١٧.
- (٢٦) الإمعان والمؤانسة، ٣/٢.
- (٢٧) نفسه ١/ ٦١.
- (٢٨) سجل الرحالة الفارسي ناصري خسرو (في النصف الأول من القرن الحادي عشر الميلادي) صبه من مشاهدة الفجار في أسواق القاهرة يفلتزون السلع بالزور.
- (٢٩) C. - M. Briquet: "Le papier arabe au moyen âge et sa fabrication", in Union de la papeterie, Berne, nos. août, septembre 1888.- André Blum: La route du papier. Grenoble. Édition de l'industrie papetière, 1946.
- (٣٠) الجاحظ، دُم أخلاق الكتّاب، من رسائل الجاحظ تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون. القاهرة، مكتبة الحائلي، ١٩٩ / ٢.
- وقد عاصر الجاحظ في شبابه - كالبخاري - إنتاج الورق العربي في خراسان وأشار إلى مكانته الجديدة، وتفاوته على الجلد في صناعة الكتب، إشارات كثيرة منها، في رسالة الجلد والهلزل، (المرجع السابق ١/ ٢٥٢)،
- وما عليك أن تكون كعبي كلها من الورق الصيني، ومن الكاغد الخراساني ١٢
- قل لي: لم يثبت النسخ في الجلود، ولم يحقق على الأدم، وأنت تعلم أن الجلود جارية الحجم، ثقيلة الوزن، إن أصابها الماء بطلت، وإن كان يوم ليل اسرعت. ولو لم يكن فيها إلا أنها تبيض إلى أربابها لزلزل الغيث، وذكره إلى مالكها الحيا، فكان في ذلك ما كفى ومنع منها.
- قد علمت أن الزوايا لا يخط في تلك الأيام سطرًا، ولا يقطع فيها جلدًا، وإن نبيت - فضلًا على أن تمطر، وفضلًا على أن تفرق - اسرعت فامتدت. ومعنى جئت لم تعد إلى حالها إلا مع بعض شديد، وتفتح قبح. وهي أنثى ربحا وأكثر لحنا، وأحمر للث، يفسد الكروني بالواسطي، والواسطي بالبصري، وتفتح لكي يذهب ربحها وينجاب شعرها. وهي أكثر عقدًا وعمرًا، وأكثر حيابة وأسقاطًا، والصفرة إليها أسرع، وسرعة السحابة الخط فيها أهم. ولو أراد صاحب علم أن يحمل منها قدر ما يكفيه في سفره لما كفاه حمل بعير. ولو أراد مثل ذلك من القطنى لكفاه ما يحمل مع زاده. (ص ٦٤٧)، إلى لأصحب من تركه دفاتر علمه مغفرة مبثورة، وكرايس دره غير مجموعة ولا منظومة، كيف يرضها للمعجم، وكيف لا يمنعها من الفرق، ولم يكن حوته وثابة ولا جنة، لفرق ورقة، وإذا لفرق ورقة أشهد جمعه، وعسر نظمه، وامتنع تأليفه، وربما ضاع أكثره، والذفان أجمع وضم الجلود إليها أصون، والحزم لها أصلح. ويبنى للأشكال أن تنظم وللأشياء أن تؤلف، فإن التأليف يزيد الأجزاء الحصة حسنًا.
- (٣١) تقييد العلم، ص ١٣٧ - ١٣٩.
- (٣٢) نفسه، ص ١١٨ عن الحيزان ١/ ٨٤ - ٨٦.
- (٣٣) المقابسات، ص ٣٦.
- (٣٤) Lucien Febvre, Henri-Jean Martin: L'apparition du livre. Paris, Albin Michel, 1958, pp. 217-244, "De l'imprimeur humaniste au libraire philosophe".
- (٣٥) المقابسات، مقابلة ٦.
- (٣٦) رسالة أبي حيان في العلوم، ص ٣.
- (٣٧) نفسه، ص ٥.
- (٣٨) عبد الأمير الأحمس: أبو حيان الفريدي في كتاب المقابسات، بيروت، دار الأندلس، ١٩٨٣، ص ١٣٩.
- (٣٩) الهوامل والحوامل، ص ٨٤ - ٨٥.
- (٤٠) يستخدم أبو حيان نفسه كلمة «المخافة» بمعنى المطاردة والمناكرة في العلوم والأدب. الإمعان والمؤانسة، ص ٩.
- (٤١) رسالة أبي حيان في العلوم، ص ٧.
- (٤٢) الهوامل والحوامل، ص ١٦.

(٤٣) رسالة الحياة لأبي حيان التوحيدي. ترجمتها إلى الفرنسية وعلمت عليها Claude Audebert في Bulletin d'Etudes Orientales de l'Institut Français de Damas, t. XVIII, 1963-1964, p. 180.

(٤٤) رسالة أبي حيان في العلوم، ص ٢.

(٤٥) الهوامل والشوامل، ص ٣٢.

(٤٦) رسالة الحياة لأبي حيان التوحيدي.

(٤٧) أنور لوقا، ماذا بقى من لوليترا؟ الاحتفالات بعيد ميلاده المئوي الثالث، أنصار الأدب، القاهرة، ٦ نوفمبر ١٩٩٤، ص ٢٦ - ٢٧.

(٤٨) رسائل الجاحظ، رسالة الحماش والمعاد ٩٦ / ٩٥.

(٤٩) الإمتاع والمؤانسة، ٩٧ / ١ - ١٠٢.

(٥٠) رسالة أبي حيان في العلوم، ص ٢.

(٥١) نفسه، ص ٣.

(٥٢) الإمتاع والمؤانسة، ٩٣ / ١.

(٥٣) أحمد محمد الحزني أبرحان التوحيدي. القاهرة، نهضة مصر، ١٩٥٧، ١٠٧ / ٢.

(٥٤) الإمتاع والمؤانسة، ٤ / ٢.

(٥٥) أحمد أمين، مقدمة الهوامل والشوامل، آتفا (٢) ص ط.

(٥٦) نفسه ص و- ز، انظر: دراسات محمد أركون عن مسكويه وبخصوص رسائله:

M. Arkoun: Contribution à l'étude de l'humanisme arabe au IVe/ X siècle: Miskawayh philosophe et historien. Paris, Vrin, 1970.

(٥٧) الإمتاع والمؤانسة، ٦٦ / ١.

(٥٨) ياقوت الحموي، معجم الأديباء. القاهرة، دار الكتب، ١٩٠٨ - ١٩٢٧، ٢٣٥ / ١٤.

(٥٩) نفسه، ٢٨ / ١٥.

(٦٠) نفسه.

(٦١) الإمتاع والمؤانسة، ٥٦ - ٥٤ / ١.

(٦٢) معجم الأديباء، ٣٢ / ١٥.

(٦٣) الهوامل والشوامل، ص ٥.

(٦٤) انظر: أبحاث الندوة الدولية «المفكرين والتغير الاجتماعي في العالم العربي» التي عقدتها مركز بحوث الشرق الأوسط بجامعة عين شمس (٣ - ٦ ديسمبر ١٩٧٩). مطبعة جامعة عين شمس، القاهرة ١٩٨١.

(٦٥) بهاء طاهر: أنباء رفاعة، الثقافة والحرية، كتاب الهلال، القاهرة ١٩٩٣.

(٦٦) الإمتاع والمؤانسة، ١٠٦ / ١.

(٦٧) رسائل الجاحظ، ذم أخلاق الكتاب، ١٩٠ / ٢ - ١٩١.

(٦٨) رسالة أبي حيان في العلوم، ص ١١.

(٦٩) الإمتاع والمؤانسة، ٣ / ١ - ٤.

(٧٠) نفسه، ٣٠ / ١.

(٧١) الهوامل والشوامل، ص ٦٠ - ٦١.

(٧٢) الإمتاع والمؤانسة، ٥١ / ١.

(٧٣) نفسه، ٨٢ / ٢.

(٧٤) نفسه، ٤ / ١ هامش (٨).

(٧٥) نفسه، ٦ / ١.

M. Arkoun: "Logocentrisme et vérité religieuse dans la pensée islamique", Essais sur la pensée islamique, Paris, Masionneuve et la rose, 1973, pp. 185- 232. - M. Talbi: "les bida", Studia Islamica, XII, 1960, pp. 43- 77. André Ro-

man: "Entre la langue et Dieu...", note 22. (A paraître).

(٧٧) رسالة أبي حيان في العلوم، ص ١٠ - ١١.

(٧٨) رسائل الجاحظ، ١٤٤ / ١.

- (٧٩) انظر: A. Roman، هامس (٧٦) وهامس (٣٠)، ومن أمثلة الإسناد المفتعل: انظر: الإمعاغ والمزاينة، ١ / ٤١ - ٤٢، ٥٦.
- (٨٠) الإمعاغ والمزاينة، ٨ / ٣.
- (٨١) نبيلة إبراهيم: الحكاية الجارية نودة، قراءة حضارية، فصول، ٨ / ١ - ٢، مايو ١٩٨٩، ص ٢٠٨ - ٢١٥.
- (٨٢) أنور لوقا، «المسائل على ضفا المنزلق»، فصول، ٣ / ٧ - ٤ أبريل - سبتمبر ١٩٨٧، ص ١١ - ٢٠. راجع ص ١٨.
- (٨٣) معجم الأدهاء، ١٦ / ١٥.
- (٨٤) نفسه، ٥ / ١٥.
- (٨٥) Clifford Bosworth: *The Medieval Islamic Underworld. The Banu Susan in Arabic Society and Literature*. Leiden, Brill, 1976.
- (٨٦) الإمعاغ والمزاينة، ٧ / ١.
- (٨٧) سالة الصداقة والصديق، القاهرة، المطبعة الخيرية، ١٩٠٥، ص ٦.
- (٨٨) الهوامل والفوامل، ص ١١٤. وجواب مسكويه ص ١١٥: «هذا أبين من أن يسقط فيه قول، ويتكلف له جواب».
- (٨٩) Katia Zakharia: *Les Maqamat d'al-Hariri, itinéraire d'un héros imposteur et mystique: Abu Zayd Al-Sarugi*. Université lumière-Lyon 2, Sciences du langage, 1990. 4 vols multigr.
- (٩٠) معجم الأدهاء، ٦ / ١٥.
- (٩١) محمد الممرى، تحليل الخطاب الفعوى، البنية الصوتية في الشعر، الدار البيضاء، الدار العالمية للكتاب، ١٩٩٠، ص ٦.



أبو حيان التوحيدي

وإشكال الصوت والكتابة

محمد علي الكردى*

ذلك أن أبا حيان يخرنا في إحدى ليلى كتابه (الإمتاع والمؤانسة) بأن الوزير أبا عبدالله العارض قد طلب منه أن يذهب إلى أبى سليمان المنطقى، وأن يطرح عليه بعض الأسئلة التى كان قد دونها له فى رقعة، وهى تدور حول النفس والعقل والروح والطبيعة، وأوصاه بما يلى:

«إن الله عز وجل حى والملك حى والإنسان حى والفرس حى وهل يقال: الطبيعة حية، والنفس حية والعقل حى؟ فإن هذا وما أشبهه شاغل لقلبي، وجائى فى صدرى، ومعترض بين نفسى وفكرى؛ وما أحب أن أبوح به لكل أحد، وقد بينته فى هذه الرقعة، فإن أحببت أن تعرضها على أبى سليمان فافعل، ولكن لا تدع عطشى عنده، بل انسخه له، وحصل ما يوجبك به، ويصدق لك بحقيقته، ولخصه وزنه بلفظك السهل وافصاحك البين، وإن وجب أن تباحث غيره فافعل؛ فهذا هذا؛ وإن كان الرجوع فيه إلى الكتب الموضوعة من أجله كافياً، فليس ذلك

إننا لا نود أن نقدم، فى هذا المجال الذى نفتحه على مصراعيه ولا نغلقه، بأى شكل من الأشكال، بحثاً بالمعنى الكامل للكلمة؛ إذ نحن هنا بصدد ملاحظة هامشية؛ والهامش، كما علمنا رائد التفكيكية جاك دريدا، يجر الهامش، وهذا ليس بموقف غريب على تراثنا العربى المولع بالمشون والحواشى التى تنشأ عليها وحولها، ثم تتكاثر وتتوالد إلى ما لا نهاية. وهكذا يتشكل الفكر تأليفاً متآلفاً شبيهاً بنفسه إلى ما شاء الله، وتتولد الكتابة مجمعة شتاتها، ضامة تراثاتها فى مصنفات لا نهاية لها. ولكن الهامش الذى نريد تقديمه هو، فى الواقع، نوع من الفسق، وإن بدا كأنه فضلة ملحقه بفكر أبى حيان التوحيدي، هذا الهامش الأصيل؛ نوع من الفسق الذى، أشار إلى فرجته الأدهب - الفيلسوف وإن لم ينفذ إلى أغواره لأنه لم يمرر جلّ اهتمامه، وإنما أشار إليه محض إشارة - وهل هذه صدفة سعيدة أم لا؟ لست أدري! - فى معرض حديثه عن النفس والروح والطبيعة؛ أى أوليات الميتافيزيقا.

* قسم اللغة الفرنسية، كلية الآداب، جامعة الإسكندرية.

وكلاهما ضروري لإدراك فاسد المعنى من صالحه وأقرب إلى المعرفة العقلية، وذلك لأن المنطق الذي يدعو إليه متى «المعرفة الحق من الباطل والصدق من الكذب والخير من الشر» لا يستقيم أمره من غير إدراك دقيق، كما يذهب أبو حيان، لقواعد النحو التي تضبط اللغة^(٣).

والذي يعنينا هنا، ليس خطأ الأديب - الفيلسوف في ربطه المعنوي بين المنطق والنحو، وإنما الوظيفة التي يتوطها الرجل باللغة القويمة في مقارنة المعاني وتوصيل الأضرار الحاصلة في الذهن، فاللغة وإن كانت «أداة طبيعية» تكون جيدة وتقرب من الكمال والتوفيق كلما استطاعت أن تعطين المعنى الذي يربطه أبو حيان بالعقل ومعتبره «ثابتاً على الزمان». ولعل اللغة المنطوقة هي الأفضل إذا كانت القضايا المثارة هي المعاني اللطيفة الخاصة بالروح والنفس والعقل، وذلك بالرغم من الطابع المركب للغة بعمامة، إذ إن:

«مركب اللفظ - كما يقول أبو حيان - لا يحوز مبسوط العقل، والمعاني معقولة ولها اتصال شديد وبساطة تامة» وليس في قوة اللفظ من أي لغة كان أن يملك ذلك المبسوط ويحيط به، وينصب عليه سوراً، ولا يدع شيئاً من داخله أن يخرج، ولا شيئاً من خارجه أن يدخل، خوفاً من الاختلاط الجالب للفساد، أضحى أن ذلك يخلط الحق بالباطل، ويشبه الباطل بالحق»^(٤).

إن اللغة، كما نرى، أداة ذات بعدين؛ يمد يتجه إلى الداخل، أي إلى المعنى القاسم في النفس أو المقبول في بساطته؛ وبعد يربط هذا المعنى - من خلال عملية التوصيل اللغوي - بالخارج؛ ولكن اللفظ، لقصور طبيعى ملازم له، من حيث هو أداة مركبة خاضعة للتغير والتبدل، لا يستطيع أن يصون المعنى في جوانته الخالصة، بشكل تام وكامل، من الفساد الذي يأتيه من الخارج. غير أن هذه اللغة قد تكون حية وناضجة، في حالة المذاكرة والمناظرة، وذلك بقدر ما تخضع لحيوية وجيشان المتكلم ولقابلية المستمع للمتابعة والاشتراك في جدلية حوار صاعد يبدأ بالجزئيات وينتهي بالكلية، أساس العلم الحقيقي؛ هذا بينما تفترض الكتابة قراءة واحدة الجانب، كما تعرض القارئ أو الناظر لمزالق لا

مثل البحث عنه باللسان، وأخذ الجواب عنه بالبيان، والكتاب موات، ونصيب الناظر فيه منزور، وليس كذلك المذاكرة والمناظرة والمواظاة، لأن مسابيح من هذه أغصاناً وأطرافاً، وأهناً وأمرأ...^(٥).

ألسنا هنا بصدد هذه العلاقة المتعقدة بين الكلمة الحية والكلمة المكتوبة؟ هذه العلاقة التي طرحها من قبل أفلاطون في حوار «فيدروس» الذي يقودنا من حديث الحب والجمال إلى حديث الحقيقة والخطاب؛ أي بصدد المذاكرة والمناظرة الحية في مواجهة الكتابة التي لا تصمد أمام البيان وفراة اللسان. أليس من حقنا أن نتساءل، لماذا بعد الحديث، أي الكلام الشفاهي «أغصاناً وأطرافاً، وأهناً وأمرأ»، كما يقول أبو حيان التوحيدى؟

ربما يظن المدقق في هذا الكلام أن الوزير يخشى للوهلة الأولى أن يترك أبو حيان لدى أبي سليمان المنطقى أثراً مادياً، وهي الرقعة التي عطف فيها الأسئلة التي تشغله وتؤرق باله، قد يتخذ دليلاً ضده في عصر يسهل فيه اتهام أصحاب الفكر والتأمل بالكفر والزندقة، خاصة أنه رجل مشغول بالقضايا والمسائل الميتافيزيقية العليا، وهو الأمر الذي يخشى أن يسرح به لكل الناس. إلا أن بقية الكلام توحى أيضاً بأن القضايا البالغة التجريد، مثل الروح والعقل والنفس وطبيعة الحى، التي لا يطرحتها إلا ذهن أريب مشوق، قد تكون مدونة في كثير من الكتب، ولكن هذه الكتب أشبه بالقبور التي تضم بين دفئها أمواتاً، وبالأثار الجامدة والرسوم الهامدة التي تنقصها طراوة الحياة، ويعتذر للمطلع عليها بلوغ هذه المتعة الذهنية الرفيعة أو هذه السعادة الغامرة التي لا يستطيع تحقيقها إلا الخطاب المباشر والحوار المتدفق الجياش بالحياة.

ولعل هذا الإطراء العرضي للخطاب الحى يذكرنا بما قاله أبو حيان في إحدى ليلاته الأخرى^(٦) دفاعاً عن بلاغة الإنشاء وسلامة اللغة أمام المعارضين من دعاة تفضيل «كتابة الحساب» الذي يمدونه «نوعاً وأفضل وأعلق بالملك». كما يذكرنا بتعاطفه مع أبي سعيد السيرافى الذى دخل في مناظرة حارة مع أبي بشر متى دفاعاً عن صحيح الكلام والإعراب،

حصر لها عند استغلاق بعض المعانى أو احتجاب بعض الدلالات، وهو ما يدفعه إلى مخاطر التفسير والتأويل والانحراف عن الأصل والسنة الحميدة.

واللغة المكتوبة، بالرغم من عدم قدرتها على الإحاطة بكل معانى النفس، ضرورة لأنقان الحساب وتصريف أمور الدولة، وحسن إدارتها؛ ومن الخطأ الزعم بأن عملية تدوين الحساب تقوم بمفردها وتكفى أصحابها. ذلك أن «الإنشاء والتحرير والبلاغة» ليست «بائنة من صناعة الحساب والتحصين والاستدراك وعمل الجماعة وعقد المؤامرة» (٥). ولعل هذا الالتباس الذى يمتري وظيفة الكتابة يرجع إلى هذه الظاهرية نفسها التى كانت تعرض المعانى النفسية أو العقلية للفساد؛ وهى عين الخاصية التى، لو نظرنا إليها من جانبها الإيجابى، تضى على المعانى صورتها المتجلية.

وبحضرنا قول الجاحظ فى هذا الصدد: «القلم أبهى أثرًا، واللسان أكثر هدرا» (٦). غير أن الجاحظ لا يلفى، مع ذلك، دور اللسان، فالمعانى لا تقوم، فى نظره، بمفردها وإنما تحيا بذكرها،

«المعانى القائمة فى صدور الناس، المتصورة فى أذهانهم والمتخلجة فى نفوسهم، والمتصلة بطواطمهم، والحادثة عن فكرهم، مستورة خفية، وبعيدة وحشية، ومحجوبة مكنونة... وإنما يحى تلك المعانى ذكرهم لها» (٧).

من الواضح أن المعنى سابق على اللفظ عند الجاحظ وعند التوحيدى، بل عند عبدالقاهر الجرجاني، صاحب نظرية النظم، بل فى الفكر المالى كله قبل تأسيس علم اللسانيات الحديث على يدى سوسير، إلا أن اللفظ - كما يقول لنا الجاحظ أيضا - لا يقوم إلا بالصوت، وذلك لأن:

«الصوت هو آلة اللفظ، والجوهر الذى يقوم به التقطيع، وبه يوجد التأليف. ولن تكون حركات اللسان لفظًا ولا كلامًا موزونًا ولا منشورًا إلا بظهور الصوت، ولا تكون الحروف كلامًا إلا بالتقطيع والتأليف» (٨).

ولكن، إذا كان الصوت أو الشطى مكتسب هنا ميزة واضحة طالما هو أساس الإنصاح والإبانة، فإن الجاحظ، بوصفه رجلا عمليا، لا يحط، فى الوقت نفسه، من قدر «الإشارة، والعقد والخط والنسبة أو الحال الدالة»، ويعتبرها جميعا دلالات تشير إلى المعانى ويميز بينها على أساس أن كل واحدة منها: «صورة بائنة من صورة صاحبها، وحلية مخالفة لحلية أختها» (٩).

نعود الآن إلى الهامش الذى فتحه لنا أبو حيان التوحيدى حينما أشار إلى أهمية «المذاكرة والمناظرة»، فى طرح قضية المعانى «المتعالية» كالنفس والروح والعقل، وإلى تفضيل الحوار الحى على التسجيل والتدوين أو اللجوء إلى الكتب التى تعد، كما يقول النص، ضربا من «الموات»، ونقول: أليست هذه الإشارة، وإن بدت عابرة، دليلا واضحا على تأثير أبى حيان بالمحى أو المنهج الأفلاطونى؟ إلا أنه لما كان تأثير الرجل بالفكر اليونانى أمرا مفروغا منه ومسلما به، فإننا نريد أن نقول بأن الفكر العربى - وإن تميز عن غيره بصورة التاريخية الخاصة به - يخضع لقواعد أو شروط إستمولوجية عامة ليست وقتا عليه. ومن هنا هذه التقابلات التى نلمحها أو نكتشفها بينه وبين غيره من ضروب الفكر العالمى، وليكن هنا الفكر اليونانى أو امتداداته المتأخرة فى الفكر الغربى الحديث.

على كل حال، إن اهتمام الفكر العربى القديم بالصوت الحى ليس أمرا غريبا عليه، فهو يقوم على خلفية معترف بها، وهى الثقافة الشفاهية التى تشكل ليس أرضيته فحسب، وإنما المقوم أو المثال الذى يحتل به يسمى إلى التطابق معه. وتكاد معظم الثقافات القديمة - ما عدا الصينية وفروعها فى آسيا - تضى مكانة خاصة على دور الكلمة الحية، وعلى وظيفتها فى الخلق والإبداع. ومن ثم، سوف نظل اللغة الحية، لغة البادية الخالصة، ليس فحسب معيارا لكل لغة سليمة، خالية من اللحن والتحريف، ولكن معيارا للأصالة والصدق العربيين، طالما أن ظاهرة الكتابة لم تنشأ إلا مع بداية قيام الدولة الإسلامية المنظمة وتأسيس الدواوين.

واسمحوا لى هنا، ليس بالاستطراد والتطرق إلى ما عرفته الشعوب القديمة كالفنانية والسامية بعامة من دور بالغ التميز

جدليتها الحية مع الذهن إلى تصورات ثابتة قائمة في النفس ومستغنية بوجودها وحضورها المشرق عن أى تعبير سواء بالكلام المنطوق أو الإشارات المكتوبة. أليس هذا ما يقوله الياقلاني:

«يجب أن يعلم أن الكلام الحقيقي هو المعنى الموجود في النفس، لكن جعل عليه أمارات تدل عليه، فتارة تكون قولاً بلسان على حكم أهل ذلك اللسان وما اصطلموا عليه وجرى عرفهم به وجعل لغة لهم... وقد يدل على الكلام بالنفس بالخطوط المصطلح عليها بين كل أهل خط، فيقوم الخط في الدلالة مقام النطق باللسان»^(١٢).

لا جرم أن تعود هذه التفردة، التي فطن إليها دريدا في دراسته عن هوسرل^(١٣)، إلى هذا الخط الوهمي الذي يفصل بين الداعل والخارج، بين داخل مطلق أو مثالي هو بمثابة حدس مباشر بالقبليات، وخارج لا بد من تنقيته عن طريق التعليق أو «الرد الظاهري» (réduction phénoménologique) حتى تتطابق موضوعيته الإمبريقية مع الموضوعية الأولية للمشال. ويعتقد دريدا أن هذه القبلية الفكرية، التي ينطلق منها مؤسس الظاهراتية المثالية، هي التي تدفعه إلى إخضاع «منطق» اللغة إلى ضرب من المنطقية العامة للفكر - لتذكر أن أبا حيان لا يفصل بين منطق التفكير ومنطق النحو - وهو ما لا يتم له إلا بفضل وجود ميراث عتيق وملح عمل دأبها على إخضاع العلامة اللغوية لاحتامية الحقيقة وأسبقية الفكر والمعنى. ومن ثم، يعمل دريدا على تفكيك علاقة التبعية التي تخضع العلامة اللغوية في جانبها الإشاري الصرف (الخط في حرف الجاحظ) إلى جوانبة المشال ومصدرية المعنى، وهو إذ يفعل ذلك، فإنما يحرر العلامة من إصار التعسف الميتافيزيقي الذي حكم عليها أن تكون في موقع الظاهر من الباطن وفي وضع العلامة - القابع من روحانية القصيدة وشفافيتها الأولية.

وهكذا، يصل بنا هذا الهامش، الذي فتقه لنا أبو حيان التوحيدي، إلى مداء، ولكنه مدى يظل مفتوحاً، فالفكر الخلاقي والإبداع الحقيقي هما اللذان يدعوان الإنسان دائماً إلى التأمل والتفكير، وإلى إعادة طرح الأوليات.

للكلمة الحية، التي كانت تكاد تبلغ درجة القداسة، وللثقافة الشفاهية، فهذا شيء معروف وبملاً بطون الكتب^(١٤)، وإنما بإبراز العلاقة التي تربط في عبارة أبي حيان بين الحوار الحي أو الكلام وبين ما أسماه «بالمناظرة والمذاكرة والمواتاة». ذلك أن المناظرة مشبعة من النظر والرؤية أو البصر، وهذا الأخير، كما نعلم، قريب من الكتابة مرتبط بها في شتى أشكالها وصورها، سواء أكانت خطاً أم رسماً أم أثراً. ولعل هذا ما يعبره في نفوسنا قول لبيد بن أبي ربيعة:

فمدافع الريسان حصى رسمها

خلقاً كما ضمن الوحي سلامها

والمذاكرة تبهنا إلى دور الذاكرة في الثقافة الشفاهية وإلى دور الحفظ وارتباط القلب به من خلال عملية الاستظهار، بل إلى الذكر الحي، ذكر الله الذي يثبت في القلب الأمل والرجاء ويهيج عنه الغم والكرب، والذاكرة مرتبطة أيضاً بالوحي والإلهام وريبات الشعر في الأدب اليوناني القديم، والمواتاة ليست نوحاً من الحضور، حضور المعلم أمام البصر وحضوره في البصرة! هناك ارتباط وثيق، إذن، بين الصوت والرؤية وبين السمع والبصر، ومن ثم بين الحضور والغياب.

إن الصوت، في تحرره من أشكال الكتابة المربوية وملوؤه أعلى درجات التجريد بعد اصطناع اللغة الأبجدية، يعمل على تحرير الفكر - كما يقول بلانشو - من «ضرورات» الرؤية، ويقصد بذلك الرؤية الحسية المباشرة التي خضعت في التراث العربي، ونضيف في التراث العربي، لمقولة النور ونقيضه الإظلام، أي احتجاب النور. والرؤية - كما يقول أيضاً - نوع من «الحركة»، وذلك بقدر ما نفترض مسافة وحدوداً وأفقاً وهي هادة - حينما تنهب الأشياء وتحمي المسافات - نجعلنا نرى عن بعد، أي نرى الغائب على طريقته في مثوله المباشر وفي حضوره اليقيني الباهر^(١٥).

لا غرو، من ثم، أن ينقلب البصر بصورة، وتتلاشى المسافة بين الرؤية الظاهرة والرؤية الباطنة، ولا غرو أن تصبح صورة الأشياء تصوراً، كما يحدد ذلك المصطلح اليوناني (idea)، لا غرو أن تتبدل الأدوار فيصبح المؤسس مؤسساً، وتتحول لمعاني من علاقات تنتجها الأشياء في حركتها المباشرة وفي

الهوامش:

(١) أبو حنن النوحدي، كتاب الإمّاع والمؤالسة، الجزء الثالث من ص١٠٧-١٠٨، منشورات دار مكتبة الحياة - بيروت.

(٢) السابق، الليلة السابعة، الجزء الأول، ص٩٦-٩٧.

(٣) نفسه، الليلة الثامنة، الجزء الأول، ص١٠٧-١٢٨.

(٤) نفسه، الليلة الثامنة، ص١٢٦.

(٥) نفسه، الليلة السابعة، ص٩٧.

(٦) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، البيان والبيان، الجزء الأول، تحقيق: عبدالسلام هارون، طبعة ١٣٦٧هـ - ١٩٤٨م، ص٧٩.

(٧) السابق، ص٧٥.

(٨) نفسه، ص٧٩.

(٩) نفسه، ص٧٦.

(١٠) انظر: ألف، الفصاحة والكفاية - ترجمة: حسن البنا عز الدين - عالم المعرفة - الكويت، عدد (١٨٢)، ١٩٩٤.

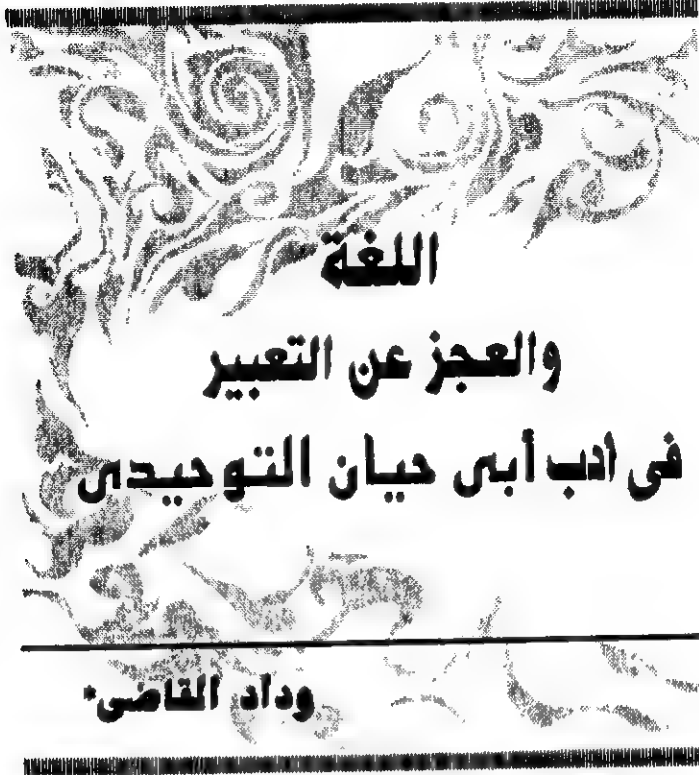
Maurice Blanchot, Entretien infini. Gallimard, 19 pp. 38-40.

(١١) انظر:

(١٢) من كتاب الإنصاف من ص١٠٦ - ١٠٧ ذكره طارق النعمان في كتابه: اللفظ والمعنى بين الإيديولوجيا والفاسس المعرفي للعلم، القاهرة، سينا للنشر، ١٩٩٤، ص٨٤.

Jacques Derrida, La Voix et le phénomène, Paris, P.U.F., 1967.

(١٣)



اللغة

والعجز عن التعبير

في أدب أبي حيان التوحيدي

وداد القاضي*

البلاء» على حد تعبير باقوت^(٢). فكيف يجد مثل هذا الكاتب نفسه في موقف العاجز عن التعبير؟ وقد كان يبدو لي فيما مضى أن هذا القول يعود إلى «الحال الصولي» الذي كان يكتنف أبا حيان وهو يكتب «إشاراته». على أنني ما لبثت أن عدت إلى مؤلفاته الأخرى، فوجدت أن فكرة عجز اللغة عن التعبير تتكرر في مؤلفاته جميعها، وأنها - وإن كانت كثيرة الورد في «الإشارات» بخاصة من بينها - فكرة تتجاوز بكثير «الحال الصولي» الذي أشرت إليه.

وقد أثارتنى هذه الفكرة وتكررها في أدب التوحيدي إلى تشبع موقف التوحيدي من اللغة من حيث هي أداة للتعبير، فذهب بي ذلك التبع في اتجاهات متعددة متشعبة، ابتداء بعلاقة اللغة بالحواس والنظر بالشمع، ومقارنة النحو بالمنطق، والبلاغة وحدودها، والإنشاء وفوائده، وانتهاء بنظرية المعرفة لدى الفلاسفة البغداديين من أصحاب التوحيدي؛ وبعض هذه الموضوعات تعرض له الدارسون، فيما بعضها الآخر مازال ينتظر البحث والتحصيص. وقد بدا لي بعد التفحص أن لم الخيوط من مختلف هذه الموضوعات أمر

كثيرا ما توقفت في الماضي عند قول أبي حيان التوحيدي في كتابه «الإشارات الإلهية»^(١):

«بالله أيها الصديق المبالغ والصاحب المكاف؛ أما ترى التشاري في كلامي، ووقوعي دون مقصدي ومرامي، وتلعثمي في عبارتي، وتعثري في إشارتي، حتى كأني أجنبي من حالي، أو غريب في مالي؟ هذا والله شعار المرحومين، وحيلة المقصرين. ولا عجب من عي المبد في وصف سيده، فمن كان وجدده كوجدي، وكتابه كتاهي، وإيمانه إيماني، يحصر وإن كان بليغا، ويهمل وإن كان متحفظا، ويغيب وإن كان حاضرا، ويعجز وإن كان قادرا، ويحار وإن كان ناظرا، ويكلّ وإن كان سائرا».

وكان أكثر ما يستوقفني في هذا القول أنه صادر عن أبرع كتاب اللغة العربية على الإطلاق، وأعمقهم معرفة بها، وأملكهم لزمامها، «محقق الكلام» ومتكلم المحققين وإمام

* رئيس قسم الدراسات العربية، جامعة شيكاغو.

فالسلفه إذن هي «الصورة اللفظية» للمعنى بواسطة الصوت^(٦).

والمهمة الرئيسية للغة هي الإفهام، وهذا أمر يصرح به التوحيدى نفسه وينقله عن غيره من معاصريه. والإفهام هذا يكون على مراتب ثلاث: المرتبة الأولى هي - بكلمات أبى سعيد السيرافى - أن يفهم المرء عن نفسه ما يقول^(٧)، أى هي مرتبة الإدراك أو القدرة على أن يعقل المرء المعنى فيعبر عنه باللغة. والمرتبة الثانية هي - بكلمات السيرافى أيضا - أن يروم المرء أن يفهم عنه غيره^(٨)، أى أن «المراد بها تحقيق الإفهام» بكلمات أبى سليمان المنطقى^(٩)، وهي مرتبة يمكن أن نسميها مرتبة الإصال. والمرتبة الثالثة هي على حد تعبير أبى سليمان «أن يكون المراد بها تحسين الإفهام»^(١٠)، أى أنها المرتبة التى يطلق عليها أبو حيان وغيره اسم البلاغة^(١١)، وهي تتميز عن المرتبتين الأولىين بأنها - كما يقول أبو سعيد السيرافى - «تفرش المعنى وتيسط المراد، فيستجلى اللفظ فيها بالروادف الموضحة والأشياء المقربة والاستعارات المحتمة والمعاني المبينة». فيما المرتبتان الأولىان تحقيقان الشئ «على ما هو به»^(١٢). وأما كانت المراتب، فإن اللغة مستقلة استقلالاً تاماً عن السامع، إذ السامع نفسه قد يسوء فهمه أو يقصر «لقصور طباعه أو بعده عن أسباب الفضيلة»^(١٣)، وهذا حكم ليس مقصوراً على العربية كما يقول أبو حيان، «بل هو شائع فى النفوس، مستخدم من العقول، معروف باللغات»^(١٤).

والإفهام على أنواعه إما أن يكون رديفاً أو جيداً. أما الرديء فإنه يقتصر فى أدب أبى حيان بالسفلة، «لأن ذلك غائبهم وشبيه يرتبهم فى نقصهم»، فيما يقتصر الجيد بسائر الناس، «لأن ذلك جامع للمصالح والمنافع»^(١٥). ويبدو من نص لأبى حيان فى كتاب (البصائر والذخائر) أنه كان يعتبر معرفة اللغة ضرورة أساسية للإفهام قائلاً إنها الوسيلة التى يكون بها المرء:

«إنساناً على الحقيقة... [لا] على التوسع...
بالخلقة والتخطيط وحسب»^(١٦)، وكذلك الشأن بالنسبة لمعرفة النحو، فإن الكلام يتغير المراد فيه باختلاف الإعراب، كما يتغير الحكم فيه

ضربورى، ولكنه فى الوقت نفسه يشكل خطراً منهجياً واضحاً، إذ إنه قد يزلزل الباحث بسهولة فى متاهات جانبية تفقد البحث تركيزه وتعيده عن غرضه الأصلى؛ ولهذا كان لابد من التمييز الدقيق بين الأصلى والفرعى؛ بحيث يستند الفرع الأصلى، ويبقى للأصل وضوحه. وعلى هذا الأساس سوف أحاول فيما يلى أن أرصد تصور التوحيدى للغة، وأحصر الموضوعات الكبرى التى يظهر منها إقراره بعجز اللغة، مبينة فى غضون ذلك الأسباب التى دعت به إلى اعتبار اللغة عاجزة عن مهمتها الأصلية، وهى التعبير.

على أنه لابد أن أتبه قبل الشروع فى معالجة هذا الموضوع إلى أمور ثلاثة: الأول، أننى لا أعنى باللغة اللغة العربية على التحديد، فهذا موضوع قد تعرضت له من قبل عندما درست كتاب (البصائر والذخائر)^(١٧)، وبينت هناك أن تلك اللغة كانت «من الموضوعات المصيبة بقلبه القريبة من نفسه» وأنها «المجال الأوسع الذى تظهر فيه ثقافة التوحيدى الذاتية»^(١٨). والأمور الثانى أن التوحيدى كان ذا ثقافة «مزدوجة»: إسلامية عربية وفلسفية يونانية، وأن أثر ذلك يظهر فى تصوره لمختلف الموضوعات الفكرية التى عالجهها. والأمور الثالث أن مواقف التوحيدى تستقرأ ليس وحسب ما ينسب إليه إلى نفسه وإنما بما ينقله عن أساتذته الكبار وزملائه المتفلسفين، وهذا أمر تلمبه طبيعة كتبه وتعليقاته ومواقفه من هؤلاء العلماء، فضلاً عن أنه أمر لابد منه إذا شاء المدارس أن يستخرج صوراً متناسقة متكاملة لفكر التوحيدى فى المجالات المختلفة.

يخبرنا التوحيدى على لسان الفيلسوف أبى الحسن الصامرى أن اللغة - أو «الكلام»، كما قال - مؤلف من صوت وحروف ومعان، وبين كيفية حدوثها على النحو التالى:

«يجذب الإنسان الهواء بالحركة الطبيعية،
وحصره فى قصبة الرئة، ودفعه... بالحركة
الإرادية للهواء الخارج بحروف تجذبها آلة
اللهورات، وهذه مركبة دالة - باتفاق واشتقاق -
على معانى فكر النفس المنطقية...»^(١٩)

ذلك المبسوط ويحيط به وينصب عليه سورا ولا يدع شيئا من داخله أن يخرج، ولا شيئا من خارجه أن يدخل» (٢٢).

الثاني أن المعاني إنسانية عامة ناتجة عن التجربة البشرية في كل مكان وزمان، فيما الألفاظ تابعة لمجموعات بشرية محددة ذات لغات معينة. ولذلك، فليس تتجاوز المعاني اللغات جميعها تظل الألفاظ حبيسة لغاتها الخاصة ولا يمكنها أن تتعداها، أو - كما يقول السيرافي:

«إن المعاني لا تكون يونانية ولا هندية، كما أن اللغات تكون فارسية وعربية وتركية ... لأن اللغة قد عرفت بالمشأ والوراثة، والمعاني قد نقرت عنها بالنظر والرأى والاعتقاد والاجتهاد» (٢٣).

الثالث أن المعاني وإن كثرت وتعددت، تظل قاعدتها الأساسية هي العوحد، وذلك على عكس الألفاظ التي قاعدتها التعدد، بدلالة أن الإنسان يشير إلى المعنى الواحد بالألفاظ متعددة ويظل المعنى مع ذلك واحدا، فيما إذا عبر الإنسان المعنى الواحد وجد نفسه قد خرج إلى معنى آخر. وهذا ما أراده أبو سليمان المنطقي حين قال إن «اللفظ نظير اللفظ في أغلب الأمر، وليس المعنى نظير المعنى في أغلب الأمر» (٢٤)، وأوضح ذلك في مكان آخر بقوله:

«وقد يزول اللفظ والمعنى بحاله لا يزول ولا يحول. فأما المعنى فإنه متى زال إلى معنى آخر تفسير المقول ورجع إلى غير ما عهدنا في الأول» (٢٥).

ومما يتعلق بهذا الفرق أن المعاني أشد وضوحا وتبلورا في النفس من الألفاظ المعبرة عن هذه المعاني، لأن العقل - وهو مستمل المعاني - وثيق الصلة بالنفس، فيما الحس - وبخاصة منه السمع، وهو مستمل الألفاظ - ضعيف الصلة بها. ولهذا قال السيرافي إن اللفظ كان:

«هائلا على الزمان لأن الزمان يقفو أثر الطبيعة بأثر آخر في الطبيعة ... وكان المعنى ثابتا على الزمان، لأن مستمل المعنى عقلي، والعقل إلهي، ومادة اللفظ طينية، وكل طيني متهاة» (٢٦).

باختلاف الأسماء، وكما يتغير المفهوم باختلاف الأفعال، وكما يتقلب المعنى باختلاف الحروف» (٢٧).

وهذه قاعدة تنطبق على جميع أشكال الكلام من النثر والشعر والكتابة والخطابة.

وتقوم اللغة من حيث هي أداة للإفهام على عمودين هما اللفظ والمعنى - بمعنى بهما في هذا السياق العبارة والفكرة. وأدب التوحيدى يحفل بقدر غير قليل من الحديث عنهما، ليس وحسب لاهتمامه هو نفسه بهذا الموضوع، ولكن لأن أساتذته وأصحابه من النحويين واللغويين من ناحية، ومن المتفلسفين من ناحية أخرى، أدلوا بدلوهم فيه أيضا. ولقد كان من الموضوعات الرئيسية في المناظرة الشهيرة التي سجلها أبو حيان في «الإمتاع والمؤانسة» بين أبي سعيد السيرافي وأبي بشر متى بن يونس حول المفاضلة بين النحو والمنطق، كما كان له دخل في بعض مناقشات متفلسفى بغداد عندما جرى الكلام على المفاضلة بين النثر والشعر.

وقد أشار هؤلاء العلماء إلى عدد غير قليل من الفروق بين اللفظ والمعنى، وكلها يرجع بطريقة أو بأخرى - فيما أرى - إلى اعتبار المعاني من حيز العقل والألفاظ من حيز الطبيعة أو الحس، وهذا أمر أجمعوا عليه جميعا ووافقهم عليه أبو حيان (٢٨). وقد أدى هذا الفرق الكبير ببعضهم إلى استخراج فروق تبدو شكلية مبهمة بين اللفظ والمعنى، كقولهم إن الأول طينى فيما الثانى إلهي، وإن الأول بائد فيما الثانى ثابت (٢٩)، أو إلى الاستدلال بهذا الفرق على أن المعنى أشرف من اللفظ (٣٠)، ومن ثم فإن المنطق (ومجاله المعنى) أشرف من النحو (ومجاله اللفظ) (٣١). غير أن مثل هذا الاستنتاجات يجب ألا يحجب عن أعيننا بعض الفروق الحقيقية التي استخرجوها، وأهمها ثلاثة: الأول أن المعاني لانهاية لها فيما الألفاظ محدودة، ولهذا فإن الألفاظ مهما تكثرت فإنها أحجز من أن تغطي بكل المعاني. وقد عبر السيرافي أبو سعيد عن هذه الفكرة غير تعبير حين قال:

«إن مركب اللفظ لا يحوز مبسوط العقل، والمعاني معقولة ولها اتصال شديد وبساطة تامة، وليس في قوة اللفظ من أى لغة كان أن يملك

وشرح أبو بكر القومسي هذه الفكرة بشكل أوضح إذ قال (٢٧)؛

«إن الألفاظ يستعملها السمع، والسمع حس، ومن شأن الحس التبدد في نفسه والتبدد في نفسه، والمعاني تستفيد من النفس، ومن شأنها التوحد بها والتوحيد لها. ولهذا تبقى الصورة عند النفس قوية وملكة، وتبطل عند الحس بطولا وتمحي امحاء. والحس تابع للطبيعة، والنفس متقبلة للعقل، فكان الألفاظ على هذا التدرج والتسلسل من أمة الحس، والمعاني المعقولة من أمة العقل».

ورغم إلحاح أبي حيان ومعاصره على الفروق بين اللفظ والمعنى - أو العبارة والفكرة -، فإنهم أشاروا إلى ظاهرة مشتركة بينهما يمكن تسميتها بظاهرة النسبية، ويعني ذلك أن الألفاظ ذات مراتب متفاوتة في الفضل، كما أن المعاني فيما بينها فيه. أما المعاني فإنها تكون أفضل كلما كانت العقل أقرب، وأما الألفاظ فإنها تكون أفضل كلما كانت بالحس أقرب. ولهذا قال أبو سليمان المنطقي إن «المعاني تختلف في البساطة على قدر العقل» (٢٨)، وقال القومسي شارحاً القضية بشكل أوسع (٢٩)؛

«وبالجملة فإن الألفاظ وسائط بين الناطق والسماع، فكلما اختلفت مراتبها على هادة أهلها كان وشيها أروع وأجهر. والمعاني جواهر النفس، فكلما اختلفت حقائقها على شهادة العقل كانت صورتها أنصع وأبهر. وإذا وفيت البحث حقه فإن اللفظ يجزل ناره ويزق أخرى ويوسط ناره بحسب ملابسته التي له من نور النفس، وفيض العقل، وشهادة الحق، وبراعة النظم».

ولقد تعرض أبو حيان وزملاؤه من العلماء لشرح عملية الإنهام، ويمدو من كلامهم أنهم كانوا يعتبرون المعاني سابقة على الألفاظ في الظهور، وهذا أمر يستنتجه الدارس من نقل لأبي حيان عن «شيخ من النحويين» جاء فيه: «المعاني هي الهاجسة في النفوس، المتصلة بالخواطر، والألفاظ ترجمة للمعاني» (٣٠)، كما يستنتجه من قول أبي سليمان المنطقي:

«المعاني المعقولة بسيطة في محبوبتها النفس، لا يحوم عليها شيء قبل الفكر؛ فإذا لقيها الفكر بالذهن الوثيق والفهم الدقيق، ألقى ذلك إلى العبارة، والعبارة حينئذ تتركب بين وزن هو النظم للشعر، وبين وزن هو سياقة الحديث» (٣١).

لذلك تتخذ المعاني أولوية واضحة على الألفاظ عند هؤلاء المفكرين، على «أن المعنى مطلوب النفس»، وعلى أن «العقل يطلب المعنى فلذلك لا عطر للفظ عنده»؛ ولهذا فإن اللفظ في الحقيقة لا يتجاوز أن يكون «كاللباس والمعرض والإناه والظرف» (٣٢)، ويصبح واجب الإنسان إذ ذاك أن يعبر عن المعاني التي تخطر له بما يسر له من الألفاظ، سواء أحسنت تلك الألفاظ أو لم تحسن، خشية أن يفوته المعنى فيلغده فقداناً تاماً. وهذا ما أشار إليه أبو سليمان المنطقي إذ قال:

«إذا استقام لك عمود المعنى في النفس بصورته الخاصة فلا تكثر ببعض التقصير في اللفظ؛ قال: وليس هذا مني تساهل في تصحيح اللفظ واختلاف الرونق وتخبر البيان، ولكن أقول: متى جمح اللفظ ولم يؤث، واحتاص ولم يسمح، فلا تفت نفسك حقائق المطلوبات وهايات المقصودات. فلأن تخسر صحة اللفظ الذي يرجع إلى الاصطلاح أولى من أن تعدم حقيقة الغرض الذي يرجع إلى الإيضاح» (٣٣).

وقد خلق أبو حيان على هذا بقوله:

«ولولا هذا الذي قاله هذا الشيخ لما أجزت نشر هذه الحدود على ما عرفت من إغلاقتها واطراد القول عليها» (٣٤).

هذه هي الملامح الكبرى لموقف التوحيدي وزملائه من اللغة. فلنتقل الآن إلى المجالات التي صرح فيها هو بإحساسه بمعجز اللغة عن التعبير، فنتتبع أقواله في كل منها، ونحاول أن نتلمس الأسباب الكامنة هناك لهذا المعجز، وذلك قبل أن نخرج بنتائج هامة عن اللغة والمعجز عن التعبير في أدب التوحيدي.

إدراكه فونا تاماً، وعلى رأسها الذات الإلهية وما يتصل بها من صفة وحياة وفعل وتديبر وحكمة، فهذه تقع فى حومة الربوبية التى ليس لمن كان من أهل المعبودية دخولها قط. ومادام العقل عاجزاً عن إدراك الله، فإنه عاجز عن تحويل الله إلى «معنى» يتطلب «لفظاً» يتم بهما معاً نقل الله إلى فكرة يعبر عنها باللفظ فى عملية الإفهام التى تخدشنا عنها فيما سبق من هذا البحث، أو بعبارة التوحيدى:

«الإلاهية لا تسمح بالوهم، ولا تقدر بالفهم، ولا تشرح بالعقل، ولا تنال بالترجمة؛ وهل يجوز ذلك والمعبودية لا نسبة لها إليها، ولا سبيل لها عليها؟» (٤٢).

وإنه لعلى ضوء هذا الفهم لموقف التوحيدى ليجب علينا أن نفهم قوله (٤٣):

«فإن خبرت عن الاسم بالاصطلاح كان ضلالاً منك، وإن خبرت عن المعنى بالمعقول كان وبالاً عليك، وإن خبرت عن الاسم والمعنى كان محالاً عندك. وإن قلت: المعنى أصل، فالاسم فرع عليه؛ وإن قلت: الاسم أصل، فالمعنى فرع مشار إليه؛ وإن قلت: المعنى والاسم أصلان، فأيهما يمول عليه؟ وإن قلت: الاسم والمعنى فرعان، فأين الأصل الذى تقف عليه؟».

وإن هذا الفهم لما يفسر أيضاً قوله (٤٤):

«يا هذا، إن الذى صمدك إليه، ووليك فيه... حاضره غائب وغائبه حاضراً، وحاصله مفقود ومفقوده حاصل، والاسم فيه مسمى والمسمى فيه اسم، والتصريح به تعريض والتصريح به تصريح، والإشارة نحوه حجاب والحجاب نحوه إشارة. وهذه قصة لا تعرف إلا به، وحال لا تعزى إلا إليه، وشأن لا يوجد إلا له، لأنه بائن من الأشياء بما هو به هو...».

وبرغم وضوح التوحيدى فى نفى قدرة الإنسان - وقدرته هو - على وصف الله، فقد كانت مناجاة الله بصفاته من الملامح الكبرى فى أدبه، وهى العمود الفقرى

١ - إن المجال الأكبر الذى يصرح فيه التوحيدى بالمعجز عن التعبير هو مجال وصف الله، وحيث إن التوحيدى كثيراً ما يتعرض لهذا الموضوع فى كتابه (الإشارات الإلهية)، فإن هذا الكتاب يحفل بالشكوى من القصور. فهو يقول مثلاً: «هل كان لك بيان عن إلهيته؟ لا والله!» (٣٥)، ويقول: «مولاي، أنت أنت لا شئ غيرك؛ الإشارة إليك باللسان نقص وعجز، والتوجه نحوك بالقلب فضل وعز» (٣٦). وهو يقول إثر مناداته لله بعدد من أسمائه الحسنى:

«إلهنا، إنا نقول ما نقول عن عى وحصر، ونطاول ما نطاول عن قماء وقصر... فاجبر كل نقيسة منا... وعلمنا اسمك الأعظم حتى ندعوك به مجدين، ونقترب إليك به مقدسين» (٣٧).

ويقول أيضاً:

«هيهات أن يكون مخبراً بلسان، أو مضمرراً بجان، أو محوياً بعبارة، أو معنياً بإشارة، أو محسوساً بحس... أو محرقاً بنمت، أو معرفاً بوقت، أو مصرقاً بلفت» (٣٨).

وهو يؤكد هبة محاولة وصفه بقوله:

«اللهم غفر!... من رام الخبر عنه تاه، ومن حدث نفسه بالظفر شاه. وكيف يكون ذلك واللفظ لا يقوم به وزناً، والمراد لا ينقأ: له حزنًا؟» (٣٩). «طلبت فلم توجد، ووجدت فلم تعرف، وعرفت فلم توصف، ووصفت فلم تلحق، وشوهدت فلم تدرك» (٤٠).

لم كان موضوع وصف الله بهذا القدر من الاستعصاء على التوحيدى؟ إن الجواب عن هذا السؤال سهل نسبياً لأن التوحيدى تعرض له بشكل غير مباشر فى مؤلفاته، وهو جواب يتعلق بموقفه من قدرة العقل البشرى على الإدراك، وهذه مسألة قد بحثتها فيما سبق (٤١). فالعقل البشرى - على مكانته السامية - فى نظر أبى حيان، هو خلق الله، يلحقه النقص ويجوز عليه، وهناك من الأمور ما يفوت

والحكمة والقدرة والجبروت والملوكوت تأبى ذلك؛
فصارت هذه الأسماء والصفات سلاماً لنا إليه لا
حقائق يجوز أن يظن به شيء منها على سبيل
السياج الممدود، والمنهاج المهدود» (٥٤).

٢ - والمجال الثاني الذى أكثر فيه التوحيدى من ذكر
عجزه عن التعبير هو حال التوفى إلى الوصول العرفانى أو
الصوفى. ها هنا نجد للتوحيدى أقوالاً مثل:

«هى والله حال علت عن الصفات والرسوم،
كما نزلت الصفات والرسوم عنها. هى والله
حال سبغ فى لجنها كل تحرير فلم يصل إلى
ساحل، وسار فى هوائها وهم كل متمكن فلم
يقع على طائل... هى والله حال حسال برزت
بالجبروت وحلفت بالملوكوت، فلا الكلام يقع
فى وصفها أو تمنىها ولا السكوت. هى والله
حال من ذاقها عرف، ومن عرفها وصف، وفى
وصفها انتهى ووقف، ومن انتهى عنها ووقف
ابتدأ الحنين إليها وتشوف» (٥٥).

وهى «نمط قد خص الله به أعيان عباده وأعلام خلقه
فى بلاده، فلهم بهذه الخصوصية منازل الملائكة، وكرامة
أولى المزم من الرسل» (٥٦). والتوحيدى يبرر عن توفى إلى
نيل هذه المرتبة بقوله (٥٧):

«أبام حلمى برى كل فائت ملحوقاً، ويصور لى
كل باطل محقوقاً، وينالنى بحال أكشفها
يلطف من الفهم، وأخفاها بعلو عن الوهم؛
كلماً سلطت عليها العبارة، وأرسلت إليها
الإشارة، جلّت عن هذه وزلت عن هذه - حال
كانت النى تخطبها على وجه الدهر، فلما بدت
بحقيقتها استولت عليها يد الدهر».

ويعود التوحيدى فيخطب مخاطبه المعهود بالإشارات
وصفاً تلك الحال، فيقول (٥٨):

«ها هذا، إن فتح عليك باب الربوبية باستيعاب
المعبودة، ورقبت إلى الحرية بعد ذلة الرق فى
الخدمة، شاهدت عجائب وعجائب، ورأيت

لكتابه (الإشارات الإلهية)، كما أن آثارها تظهر فى مؤلفاته
جميعها دون استثناء، بل إنها قد تكون ذات صلة وثيقة
بتلقيبه بـ «التوحيدى» ابتداءً (٥٩). وقد حدثنا التوحيدى
نفسه عن طبيعة وصفه الله، فبين أنه يرتكز على اعتماد عدد
من أشكال التعبير غير المباشر. فمن ذلك الرمز؛ قال: «فكيف
أصفه وأنا معذب بالرمز معك؟» (٦٠). ومنه ما يسميه
«الإيهام الذى فى الإيهام»، وبه «تدرك الإشارة المدفونة فى
العبارة»، وهو سر حرم إعلانه فى الثانى لما وجب كتمانها فى
الأول (٦١). ثم هناك التخجيل الذى يقود إلى ما يسميه أبو
حيان «التمثيل البحت»، كما نجده فى قوله:

«حشو القلوب منك التخجيل المفض، ونهاية
الإنسية منك التمثيل البحت، والحق من وراء
ذلك على التحصيل الصرف» (٦٢).

وفى هذا المقام يستحسن أن نذكر أشكالاً تعبيرية أخرى
ذكرها أصحاب التوحيدى، كالاتمارة والإيهام، وقد
ذكرهما أبو سليمان المنطقى (٦٣)، والقياس، وقد ذكره
الصيمرى فقال إن «الذين أباحوه هذه الأشياء أعاروه إياها،
لأنهم نقلوها غيرها أو نعتوه بها، وذلك على غاية طاقتهم
ومبلغ علمهم ونهاية جهدهم»؛ وعلى أية حال، فوصف الله
يظل محجوراً فى الكلام وتفسحاً فى العبارة (٦٤)؛ قال أبو
سليمان: «وهذا اضطرار اشترك جميع أهل اللغات فيه عند
إخبارهم عن إلههم» (٦٥).

أما الباحث على وصف الله فهو العبادة، بالإضافة إلى
القلد بذكره فى نظر التوحيدى (٦٦). وقد ذكر الصيمرى
خبراً آخر لذكر الله وهو حث السامعين على عبادة:
«لكنها رسوم محرّكة للنفوس غريها، وكلمات مقرّبة من
الحق تقريباً، تبلغ بالسامع إلى ما وراء ذلك تبليها» (٦٧). أما
أبو سليمان المنطقى فاعتبر ذكر الله ووصفه أمراً ضرورياً
يهدف إلى منع الفرد والمجتمع من الانهيار:

«ولا لكائن المعصمة تنبتر، والطمع ينقطع،
والأمل يضعف، والرجاء يخيب، والأركان
تتخلخل، والذرائع ترتفع، والوسائل تمتنع،
والقواعد تسبح، والرضبات تسقط، والجود والكرم

وبرغم ذلك كله، فإن وصف حال العرفان يظل تقريبياً في نظر التوحيدى لما لعناه من الاتساع، ولهذا يقول:

«يا هذا، غيب هذا الحديث مخاف، والرمز عنه متجانف، وإنما ننددن حول هذه المعاني، هنالك تنال ما لا أذن سمعت، ولا عين رأت، ولا يحيط على قلب بشر» (٦٢).

وعلى أية حال، فإن الواصل لا يمكنه أن يبصر إلا بعد أن يأذن الله له، وإن لم يبلغ الإذن المعجز العميق في اللغة (٦٣)؛

«إن العارف وإن ترقى في سلالم المعرفة بحقائق الحال على تبيين المكاشفة، وغبان المشاهدة، ليس له أن يخبر إلا بعد الإذن له، وإذا ورد الإذن ليس له إلا الجمجمة إذا قال، والهمهمة إذا سكت، حتى يدرج فيما فيه تدرج، ويخرج إلا ما عنه تخرج. لغة والله مشكلة، وحلة والله محضلة، وديوان والله مخترم، وسر والله مكتوم».

وبرغم صعوبة التعبير عن هذه الحال، فإن التوحيدى وراء أمراً يستحق المحاولة المرة تلو المرة، لما له من أثر في نفس السامع يقربه من الوصول إلى الله ويشوقه إليه؛ يقول (٦٤)؛

«يا هذا، إذا سمعت مثل هذه الصفات بمثل هذه السمات على شكل هذه اللغات، فاستشعر العظمة، فإنيك بهذا الاستشعار تستحق التكرمة. وهذه المعارف بهذه النعوت هي سلالم قلوب العارفين في الترقى إلى ساحة الربوبية الغاصة بأحكام الإلهية، فهى عافاك الله لنفسك سلماً منها، واحرص على الترقى عليها. فإذا حصلت هناك... فقد تجوت من الدنيا وآفاتنا، وتخلصت من هذه الدار وعاهاتها، وفزت بنعيم لا نفاذ له، وخلود لا آخر له، وعز لا ذل بعده».

٣ - وأجمال الثالث الذى نتحدث فيه التوحيدى عن عجزه عن التعبير هو مجال الإحساس بالغمرة وما ينتج عنها (٦٥)، وهو مجال يختلف عن المجالين السابقين اختلافاً كبيراً، لأنه يمثل وضعا معيشياً مؤمناً للتوحيدى جعله يعبر عنه بحميمية ظاهرة في مؤلفاته، خاصة منها تلك التى كتبها في

غرائب وغرائب... أدناها أنك ترمى في حدائق الأمن، وتشم نواضر الأزهار. وتشهد المقبول سائرة في هودج الكرامات نحو الأرواح المقدسة بالطهارة، وتسمع معانبة الأحباب على شجو بسحر الأبواب، ويقطع دون الحق كل حجاب، وينفتح كل باب. هذا فرو من الحديث عن هذا المقام الذى وصل إليه بعض الكرام، ثم وراء ذلك أيضاً ما لا عين رأت ولا أذن سمعت، ولا يحيط على قلب بشر».

عند هذا الحد يأخذ التوحيدى في تبيان الأسباب التى تعجز المرء عن التعبير في وصف هذه الحال، فيربطها بتجاوز هذه الحال ما ألفت الألفاظ أن تعبر عنه، لأنها حال مغيبة عن البشر العاديين خارجة عن تجربتهم، وهذا يرجعنا إلى ما ذكرناه سابقاً عن محدودية الألفاظ مقابل اتساع المعاني. فالخلل هنا ليس معانيها في المعاني (أو من مصدرها: العقل)، كما في المجال السابق - مجال وصف الله - ولكن من الألفاظ (أو من مصدرها: الحس / الطبيعة)؛ ومن دون الألفاظ لا يمكن لعملية الإلهام أو الإيصال أن تتم؛ يقول التوحيدى؛

«لأن العين إنما تألف المحدودات، والأذن إنما تحدد المرسومات، والقلب إنما يخطر على ما جرت به العادات، فأما ما يعلو عن هذا كله علواً لا بمسافات ومجازفات، فلا خبر عنه» (٥٩).

كيف يتحدث، إذن، التوحيدى عن هذا الموضوع؟ بالرمز (٦٠)، ثم بما يسميه «الإيحاء اللطيف»، وهو الإيحاء الذى يتجاوز الخيال في قدرته على التصوير؛ إذ يتمكن منه من غير أن يتحدد بقوالب الحس وأشكاله؛ قال؛

«أعنى الإيحاء الذى يملطف عن الوهم، ويأنف من الحس، ويستغنى من الشكل وال ضد. فبذلك الإيحاء يمتلئ بر العارف نورا، ويتقد بحره نارا ويكون الوجد به وجد السائحين في أحماق الملوكوت، ويكون الذوق له ذوق الوالهيمن بهوادي الحق» (٦١).

يده، وأصبحت واحدة من صفات حاله المتهاوية: «إرادة مشوبة، وطمانينة قلقة، ومعرفة مدعولة، ولغة عجماء...» ولفظ جريش أو قول كلما استنار ازداد ظلاماً (٦٩). وقد وصف في أحد الأماكن محاولاته مع الناس، ووجد نفسه يقف عاجزاً عن إكمال الحديث لأن «في فمه ماء» كما قال (٧٠)، ثم عاد فهدأ نفسه، وشرح محاولاته في عباراته قائلا:

«على أنى سقت العبارة هكذا وهكذا شرقاً وغرباً وجنوباً وشمالاً وأرضاً وسماواً، فلم أدرع للكناية قوة إلا عصرتها عند العشر عليها، ولا للتصريح علامة إلا نصبتها حين وصولي إليها...» (٧١).

ولكن ماذا كانت النتيجة؟ قال: «إنا لله وإنا إليه راجعون...» فلو سكت في الجملة كان أصلح من هذه الاستغانة المكروية، ومن هذا العويل الطويل... (٧٢). ولكن ذلك كان إلى حين وحسب، فإنه ما لبث أن عادت الهواجس لتقلقه وتدفعه إلى العويل، ومنها إلى الشعور المحطم بأن اللغة مهما اتسعت فإنها لن تستطيع أن تعبر عن أمر متعدد المظاهر لأنها كلها يبدو أنه سيظل يتلبسه تلبس الظل طوال العمر وحتى الموت:

«أهكذا هكذا أبداً إلى أن ينكسر القلم عند الكتابة، وإلى أن يعيا اللسان عند الخطابة، وإلى أن يهيم القلب في وادي المهابة، وإلى أن تفقد الروح في فلاة الغيبة...» (٧٣).

ولهذا مجده يهتف مستغيثاً: «يا هذا أرحم غريبى في هذه اللغة العجماء بين هذه الدهماء الغشراء» (٧٤)، ويؤكد أن كل هذا «لسان بحر البلغاء فيه نقطة، وذكايتهم فيه معة» (٧٥).

ولقد كان إعقاق التوحيدى مع الناس وانتهائهم إلى الغربة الكاملة بينهم دافعا له إلى التعلق بحبل من حبال النجاة هو التشوق إلى شيخ صوفى حقيقى أو متوهم. ولكن هنا أيضا وجد التوحيدى اللغة أعجز من أن تعبر عما يريد. وقد خاطب مرة ذاك الشيخ الصوفى المزعوم بتطويل شديد، وبعد ذلك قال له:

«جفّ - أثار الله صدرك - القلم، وفنى القرطاس، وحصر اللسان، وما فى النفس من

سنى الشيخوخة. فبعد أن تحدث التوحيدى فى إشارته المعروفة عن وصف الغريب الذى يصفه الناس، وقرانه بوصف الغريب الذى يعنيه هو - وهو هو نفسه - قال إن وصف ذاك الغريب: «يحنى دونه القلم، ويفنى من ورائه القرطاس، وبثل عن تحبسه اللفظ، لأنه وصف الغريب الذى لا اسم له فيذكر، ولا رسم له فيشهر، ولا طى له فيشره» (٦٦).

فكان التوحيدى هنا يقول إن فكرة الغريب - معناه - تستعصى على التحديد الدقيق، ومن لم يصعب التعبير عنها بالألفاظ، وهذا أمر بينه بشكل أوضح عندما قال فى مكان آخر إن اتساع الخرق فى أزمنة الوجودية هو الذى جعلها أضخم من أن نتخذ بالألفاظ، وأرفع من أن نقيدها، قال:

«لعمري لقد وصفت شأنا يمز عن الوصف، ويغرب على الواصف تعلما عن دنس اللسان بحدود اللفظ» (٦٧).

لهى حال قد استولت عليه استيلاء تاما حتى بات من الطبيعى أن يقول: «كيف أتكلم والفؤاد سقيم أم كيف أترجم والمخاطر عقيم؟» (٦٨).

وقد كان أحد أهم الأسباب التى دفعت التوحيدى إلى الإحساس بالغربة ليس وحسب إعقافه فى إقامة العلاقات الاجتماعية التى تمكنه من التكيف مع المجتمع، ولكن اقتناعه بأنه - ربما فى مرحلة متأخرة من العمر - قد أعفق فيما نصب نفسه له من العمل الدائب، وهو دعوة الناس إلى هجر التعلق بالدنيا والتوجه نحو الله طالبين مرضاته مرتجيين نيل رضوانه. ومرة أخرى وجد التوحيدى نفسه عالقاً فى دوامة العجز اللغوى وهو يدور حائراً بين العديد من المشاعر المتصارعة المتحارضة المقلقة: بين شكوى الناس إلى الله، والانحاء عليهم بالرحمة، والتلطف لهم لعلهم يرتدعوا عن غيهم، والغضب من نفسه لإقدامه على أمر مستحيل ابتداء، والتضرع إلى الله كى يكتفبه فى حماه مكافأة له على جهوده المخلصة، ونواياه التى لا تشوبها شائبة، وفرقه من ألا يستجيب الله لدعائه، وغير ذلك من المشاعر المقضبة للخاطر. فلا غرابة بعد ذلك أن مجده يرى اللغة وقد حالت عجماء فى

طبيب محادثتك يتدفق كالعين الفسفرة،
والسحاب المواره (٧٦).

ومرة أخرى نشوق إليه ولها ودودا وصديقا مخلصا، ولكنه
أردف ذلك بالقول:

«هذا جهد من بلى بفراقك... فلا تعجب من
ضروب ما وصفت في هذه الحروف، فإن وراء ما
سمعت ما لا ينقاد للوهم، ولا يبين بالفهم، ولا
يكون له تصريح بالقلم، ولا تلويع باللسان ولا
ينسج عنه مخبرض الإشارة، ولا تصحيح
البيان» (٧٧).

أما السبب في ذلك المعجز اللغوي، فيحدده أبو حيان
بطغيان مشاعر الوجد وغليناها حتى الدرجة القصوى، «لأن
العشق إذا هيج الوجد، والوجد إذا لابس الشوق، والشوق إذا
قاربه التميم، والتميم إذا اتصل به الهيمان... تبدد صاحبه في
اجتماعه، وانكسر بآله عند قوله واستماعه» (٧٨). فكان
التوحيدي هنا يرجع المعجز في اللغة إلى أن طغيان المشاعر
على النفس يفكك وحدة العقل منها ويصيب المعاني - أي
الأفكار - بالتشتت، فتصبح المعاني كالألفاظ المستعمدة من
الحس، والتي أصلها التجزؤ ومن ثم التصور المحدود. ولعل
هذا ما عناه التوحيدي إذ قال: (٧٩)

«لاحت بوارق التمني فسمت نحوها نواظر
الافتقار، وتهيات صور المعنى فتقطعت عليها
أكباد الأحرار، وأذعنت النفس الأهواء... تروم
حيلة المشار إليه مستوفاة بقضايا الحس، والحس
حاكم مرئش وعباط عشواء في ليل مدلهم...
في تسلسل قول لا يبرز معناه من خلل حجب،
وانقلب الفصح المقول عيباً في كشف المراد
على الغاية، فالإشارة كأنها نكاد، والعبارة على
الأيام تزاد، ونار الوجد على اضطرابها تبيد
العقل بتحصيله، وترد جمل القول بتفصيله.
فهل يحسن أن يكون مقطع القول عيا وعجزا،
ومنتهى الطلب خيبة وإخفاقا؟».

٤ - يبقى هناك مجال رابع أشار فيه التوحيدي إلى
عجز اللغة عن التعبير، وذلك هو الوضع البشري العام في
تمزقه بين قطبي الدنيا والآخرة، والجسد والروح، وما يسخط
الله وما يرضيه. وكتاب «الإشارات الإلهية» حافل بما يدل
على شدة إلحاح هذا الموضوع على نفس التوحيدي، وشدة
اضطرابه بين الاستسلام لهذا الوضع والثورة عليه، وحرمان تلك
الثورة بتصاعد بين الحين والحين حتى ليكاد يفقده طمأنينة
التسليم ويجرفه إلى مهاوى الشك الهيف. وقد ذكر مرة قول
عيسى بن مريم «إنكم لن تدرؤا ملكوت السموات إلا بعد
أن تتركوا نساءكم أيامى وأولادكم بقاصى»، فعلق عليه قائلا:
«وهذا رمز وراء رمز، وإشارة فوقها إشارة، وعبارة حولها
عبارة»، ثم وجد نفسه وقد كاد ينزلق، ففرق، وتمنى لو
صمت ولو قليلا، فأضاف:

«ولكن التقى ملجم، ولا بد من بعض السكوت
كما أنه لا بد من بعض القول، ومن قال كل ما
عنده فقد باء بغضب من الله، ومن سكت عن
كل ما عنده فقد تعرض لطرد الله» (٨٠).

ومرة أخرى وصف الازدواجية في الاستقطاب الإنساني،
وشكا من صمونه «لأن العورة في القول بادية، والربقاء من
دونه منادية»، كما قال (٨١)، وتمنى السكوت، ولكن بين
صمونه داخل ذاته قائلا: «لماذا أخذت بعد هذا كله في
السكوت، جاءت الفكرة متقدة بالسؤاس، والخاطرة معردة
مع الأنفاس» (٨٢)، فصاح بعدها بقليل:

«هيهات، ضاق اللفظ واتسع المعنى، وتاه الوهم
وحار العقل، وغاب الشاهد في الغائب وحضر
الغائب في الشاهد... فكيف يمكن البيان عن
قصة هذا إشكالها؟ وأين الدواء والملة هذا
إعضالها؟ البأس البأس، القنوط القنوط! الويل
الويل! » (٨٣).

إن الوضع البشري محير لا تفسير له في نظر التوحيدي
وأشد ما يحير فيه أن الله أراد للبشر، فيهاها من إرادة
وبالإنسان من سجين لتلك الإرادة: «اللهم إنا في سكرة من
وارداتك، وفي حيرة من مجارى أقدارك، وليتك إذ لم تخصنا

بانكشاف المين، لم تشعرنا التمنى لما لم تجر به مشيقتك، ولم يسبق فى معلومتك^(٨٤). وحيث إن الوضع البشرى بمسأله حيان باعتباره واحدا من البشر، فإنه يشعر بضغط هذا السجن، ويصور وجهه بهذه الحالة بصورة الاختناق الذى لابد أن ينفس عنه بالكلام حتى لا يكون الداء المميت، وإن جاء الكلام فى صورة الهذيان أو الجنون:

ويا هذا، إنما تنفّس بهذه الكلمات كما يتنفس المهنوق، ولهذى بها كما يلهى بها المألوق، وإلا فما نحن ممن وصفناهم ببعد، وكيف نبعد عنهم وهم الجيران فى المهلة والمجتمعون فى المسجد والعاملون فى السوق؟^(٨٥)

هذا هو وضع الإنسان، ولا حل له بغير التسليم، وبالتسليم من مطلب عزيز لازم معا:

«قول لا شرح له، وسمع لا فتح معه، ولكن لا بد من التفتيش إذا تضايق الخناق»^(٨٦).

إن هذه الازدواجية، التى هى أساس الإشكال البشرى، هى التى تصيب الإنسان بالحصر، وتعجز اللغة البشرية بين الفينة والفينة عن أصل ما كانت له، وهو التعبير، وتقرم قدرة الألفاظ فى مقابل الأفكار، «فإن المعانى إذا تدفقت بالعمز، رأيت الحروف تتبدد بالذل، لأن تلك من المبسوط الأول» وهذا من المقبوض الثانى^(٨٧). وهذا واقع يحل السكوت إلى الإنسان الواهى بالإشكال البشرى. ورغم ذلك كله، فإن الإنسان يتكلم لأسباب متعددة أشرنا إلى بعضها فى ثنايا ما فات، وجمعها التوحيدى معاً فى قرن عندما قال^(٨٨):

«سيدى: قد أرخيت عنانى معك، وطرحت ثقلى عندك، وناقلتك بلغة أنت أعرف بها من غيرك، وأوقف عليها من سواك. وإنما كان ذلك منى لأشياء كثيرة، شربة خطيرة، منها:

تسكين هذه الفورة التى بدت لك هواديهما، بما يدللك على تواليها، والثانى: طلب الفائدة منك، بما جمع الله فيك، والثالث: إذهاب النفس بالاحتراف لتعاريف الوقت، والرابع: مغالطة الأضداد فيما لم يفتح عليهم منه باب، والخامس: استبراء القلب بما هو صمد له من هذه الشهادة، والسادس: التعاون على نيل المرام من جناب الملك بحال لا يفسرها ألف ولا باء، ولا يخر عنها جيم ولا حاء».

ولكن، قبل ذلك كله وبعده، يبقى اللغز الكبير الذى لا أظننا بعد قادرين على حله - ودراسات التوحيدى على ما هى عليه - وهو كيف نفسير بيان التوحيدى المعجز برغم كل المعوقات له ولسائر بنى الإنسان، بحيث تبدو كتابته الممثل الفريد لقوله فى غير الكلام:

«إن الكلمة تطلب مقرها الموافق لها، فإذا صادفت سكنت، وإذا لم تصادف جالت فى آفاق النفوس دابة إلى أن تجد مكانها اللائق بها»^(٨٩).

وكلمات التوحيدى كلها تقع فى الموقع الملائم لها، تاركة لها ما نحن - وليس التوحيدى - فى حال من الحيرة لزاء سمو النثر الفنى العربى إلى أعلى ذراه، عاجزين عن التعبير باللفاظ الإنسان الضعيف السجين.

الهوامش

- (١) أبو حيان التوحيدى، الإشارات الإلهية، تحقيق وداد القاضى، (دار الثقافة، بيروت، ١٩٧٣) ٢٨٤.
- (٢) ياقوت الحموى، معجم الأدباء، تحقيق مرجليوث (القاهرة ١٩٢٤ - ١٩٢٥)، ٣٨٠، ١٥.
- (٣) أبو حيان التوحيدى، البصائر والذخائر، تحقيق وداد القاضى (دار صابر، بيروت، ١٩٨٨)، ٢٥٢، ١٩، ٢٥٢.
- (٤) المصدر نفسه، ٢٥٢.
- (٥) أبو حيان التوحيدى، المقابسات، تحقيق محمد توفيق حسين، (بغداد، ١٩٧٠)، ٣٥٨.
- (٦) أبو حيان التوحيدى، الإمتاع والمؤانسة، تحقيق أحمد أسن وأحمد الزين، (القاهرة، ١٩٣٩ - ١٩٤٤)، ٣، ١٤٤.
- (٧) المصدر السابق، ١٢٥.

- (٨) نفسه، ١٢٥:١.
- (٩) نفسه، ١٤٤:٣.
- (١٠) نفسه، ١٤٤:٣.
- (١١) انظر البصائر، ٦٦:٢ والمقاييس، ١٢٢.
- (١٢) الإصعاق، ١٢٥:١.
- (١٣) البصائر، ٦٦:٢.
- (١٤) المصدر نفسه، ٦٦:٢.
- (١٥) المقاييس، ١٢٢ (على لسان أبي سليمان).
- (١٦) البصائر، ١٢٣:٤ وانظر أيضا الإصعاق، ١١٧:١.
- (١٧) الإصعاق، ١٠٢:١ وانظر أيضا البصائر، ١٨٠:١.
- (١٨) انظر المقاييس، ٩١ - ٩٢ و١٢٤ و٢٣٩، والإصعاق، ١١٤:١ - ١٣٨:٢ و١٣٩.
- (١٩) الإصعاق، ١١٤:١.
- (٢٠) المصدر نفسه، ١١٤:١.
- (٢١) انظر المقاييس، ١٢٢ - ١٢٤.
- (٢٢) الإصعاق، ١٢٦:١.
- (٢٣) المصدر السابق، ١١٤:١.
- (٢٤) المصدر نفسه، ١٣٤:٣.
- (٢٥) المقاييس، ١٢٤.
- (٢٦) الإصعاق، ١١٥:١.
- (٢٧) المقاييس، ٩٢.
- (٢٨) الإصعاق، ١٣٤:٣.
- (٢٩) المقاييس، ٩٢.
- (٣٠) البصائر، ١٧٤:١.
- (٣١) الإصعاق، ٢: ١٣٨.
- (٣٢) المقاييس، ٢٣٩.
- (٣٣) المصدر نفسه، ٣٧٥.
- (٣٤) نفسه، ٣٧٥.
- (٣٥) الإشارات، ٩٣.
- (٣٦) المصدر السابق، ١٥٩.
- (٣٧) نفسه، ٥٧ - ٥٨.
- (٣٨) نفسه، ٧٠.
- (٣٩) نفسه، ٧٥.
- (٤٠) نفسه، ٧٨.
- (٤١) انظر: «الركائز الفكرية في نظرة أبي حيان التوحيدى إلى المجتمع» لوداد القاضي مجلة الأبحاث (الجامعة الأمريكية في بيروت، السنة ٢٣ (١٩٧٠)، ١٥ - ٣٢.
- (٤٢) الإشارات، ٢٨٩.
- (٤٣) المصدر السابق، ٧٠.
- (٤٤) نفسه، ٢٦٤.
- (٤٥) انظر في الإصعاق ١٣٥:٣ قوله: «وأنما أعوذ بالله من صناعة لا تخلق التوحيد ولا تغفل على الواحد ولا تدعو إلى عباده والاعتراف بوجدانيته والقيام بحقوقه والمسير إلى كنفه والصبر على فضائه والتسليم لأمره...». وانظر في تفسير المؤرخين لنسبة «التوحيدى» في كتاب وداد القاضي مجمع القرن الرابع في مؤلفات أبي حيان التوحيدى، رسالة ماجستير، الجامعة الأمريكية في بيروت، ١٩٦٨، ٧ ولحاشية رقم ٤.
- (٤٦) الإشارات، ٧٦.
- (٤٧) المصدر السابق، ٦١.
- (٤٨) نفسه، ٧٠.
- (٤٩) انظر المقاييس، ٨٣.
- (٥٠) المصدر السابق، ١٤٧ - ١٤٨.

- (٥١) نفسه، ٨٣.
 (٥٢) الإشارات، ٣٨١.
 (٥٣) المقامات، ١٦٢.
 (٥٤) الإطاع، ٣، ١٣٤.
 (٥٥) الإشارات، ٨٨.
 (٥٦) المصدر السابق، ٩٨.
 (٥٧) نفسه، ٣٢٦.
 (٥٨) نفسه، ١٥٣.
 (٥٩) الإشارات، ١٥٣ - ١٥٤.
 (٦٠) المصدر السابق، ٣١٩.
 (٦١) نفسه، ١٥٤.
 (٦٢) نفسه، ٣١٩.
 (٦٣) نفسه، ٢٧٧.
 (٦٤) نفسه، ١٠٣.

(٦٥) انظر في هذا الموضوع عامة بحث وداد القاضي بعنوان «الغرب في إشارات الوجودي» في مجلة. *Mélanges de L'Université St. Joseph* 30/2 (1984), pp. 127 - 139.

- (٦٦) الإشارات، ٨٣.
 (٦٧) المصدر السابق، ١٧١.
 (٦٨) نفسه، ٢٩٢.
 (٦٩) نفسه، ١٣٢.
 (٧٠) نفسه، ١٠٥.
 (٧١) نفسه، ١٠٥.
 (٧٢) نفسه، ١٠٥.
 (٧٣) نفسه، ٩١ - ٩٢.
 (٧٤) نفسه، ٩٣.
 (٧٥) نفسه، ٣٩٠.
 (٧٦) نفسه، ١٢٨.
 (٧٧) نفسه، ٤٥٢.
 (٧٨) نفسه، ٤٥٣.
 (٧٩) نفسه، ١٥٦.
 (٨٠) نفسه، ١٧٥.
 (٨١) نفسه، ١٥١.
 (٨٢) نفسه، ١٥١.
 (٨٣) نفسه، ١٥٢.
 (٨٤) نفسه، ١٠.
 (٨٥) نفسه، ١٤٣.
 (٨٦) نفسه، ٣٦٢.
 (٨٧) نفسه، ٩٧ - ٩٨.
 (٨٨) نفسه، ٣٢٦ - ٣٢٧.
 (٨٩) نفسه، ١٠١.

البعد الإشارى والبعد الرمزي

مدخل لقراءة خطاب أبى حيان

محمد بريوى*

فى ذهن المتلقى الكفاء ما قد يكون منبت الصلة بما تتصور أنه إشارات إلى الواقع. ولا شك أنه إذا كان اللغويون يقطعون الصلة بين اللغة والأشياء والوقائع، فإن هذه القطيعة تكون أوضح فى مجال الأدب، لأن الأدب يستخدم اللغة، فى معظم الحالات، استخدماً إيحائياً، ينأى فيه عن الدلالة المباشرة. لا يحاكي النص الأدبي، إذن، الواقع، بل ينشئ دلالة تلتصق فى الكيفية الخاصة التى تتجسد بها الأشياء والموضوعات. وإذا كان لنا أن نبحث عن أشياء من خارج النص نمن على فهمه أو تأويله، فليس أمامنا إلا النصوص الأخرى المناظرة له. إن فهم دلالة الناقية فى معلقة طرفة بن العبد لا يلتصق فى البحث عن العلاقة بين كلام الشاعر والوجود الفيزيقي لهذا الحيوان، بل يلتصق فى أسرين، الأول هو مجموعة التصورات والمشاعر التى يمكن أن يثيرها كلام الشاعر فى ذهن المتلقى، والثانى، ولعله الأهم لأنه الأساس، هو علاقة هذه التصورات بالتصور العام للناقية فى النصوص الأخرى، لأن الوجود الخاص للناقية فى معلقة طرفة ناجم عن استخدام خاص لما يمكن أن نسميه شفرة الناقية فى الخطاب

تؤكد النظرية اللغوية المعاصرة نفى البعد الإشارى للغة، وتعمل بدلا من ذلك على عقد الصلة بين اللغة والتصورات الذهنية. فاللفظ اللغوي لا يشير إلى الأشياء، بل يشير فى ذهن المتلقى أفكاراً أو تصورات. إن كلمة «ناقية»، مثلاً، حين تلفظ أو تقرأ تثير فى ذهن المتلقى المصن تصورات تختلف عما تثيره فى أذهان سواه، كما تختلف هذه التصورات باختلاف نظام العلامات الذى تدخل فيه الكلمة. إن ورود كلمة «ناقية» فى قصيدة عربية قديمة يشير من الأفكار والمشاعر والصور ما لا علاقة له بما تثيره الكلمة نفسها لو وردت فى كتاب عن علم الحيوان، لأن نظام علامات الشعر المرمي القديم ليس له أدنى صلة بنظام العلامات فى علم الحيوان.

ولقد انتقل هذا النوع من التفكير إلى مجال النقد الأدبي، فشاع القول بنفى العلاقة بين النص الأدبي، وما نظنه إشارات إلى موضوعات وأشياء خارج النص. فالنص الأدبي لا يحاكي الواقع ولا يمثل أو يشير إليه، بل إنه يشير

* قسم اللغة العربية، آداب القاهرة، فرع بنى سويف.

والواقع، أهمت أبا حيان في أكثر من موضع في كتاباته المختلفة، ومال إلى الاعتقاد في أن المستوى الأدبي أو الرمزي للنص هو ما ينبغي أن يهتم المبدع. من هذا مثلاً، ما نقله عن أبي سليمان وأبي زكريا الصيمري قائلًا:

«سألت أبا سليمان عن البلاغة ما هي؟ وقلت: أحببت أن أحرف قولاً على نهج هذه الطائفة، لأن لهم الخطابة في عرض كتب الفيلسوف... وجوابهم أحق ما أعتد.

فقال: هي الصدق في المعاني، مع اختلاف الأسماء والأفعال والحروف، وإصابة اللغة، وتحرر الملاءمة والمساكلة، برفض الاستكراه، ومجانبة التعسف.

فقال له أبو زكريا الصيمري: قد يكذب البليغ ولا يكون يكذبه عارجاً من بلاغته.

فقال: ذلك الكذب، وقد أبس ثوب الصدق، وأعبر عليه حلية الحق. فالصدق حاكم، وإنما يرجع معناه إلى الكذب الذي هو مخالف لصورة العقل، الناظم للحقائق، المهذب للأغراض، المقرب للبعد، المخضر للقريب»^(٢).

تتجه هذه المحاور النقدية المكثفة إلى ترسيخ مفهوم الصدق الفني^(٣)، أي أن يكون النص أو الخطاب الأدبي مطابقاً لشروط الفن، حتى وإن كان مغايباً للواقع، فالبعد الرمزي أو «أدبية» النص أهم من مطابقته للواقع، بل لعل هذه «الأدبية» هي ما تدفع المبدع إلى الكذب «البليغ»، الذي هو أهم من الصدق غير «البليغ».

وقد التفت أبو حيان التوحيدى في هذه المسألة إلى حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إن من البيان لسحراً وإن من الشعر لحكماً»، واهتم بالسياق الذي ورد فيه هذا الحديث. ففعل ذلك حين كان يحاول أن يتردد، نقدياً، هجاءاً للوزييين، معولاً على أن الصدق في الفن أولى بالرعاية من المطابقة بين الخطاب الأدبي وحقائق الأمور. فيقول:

الشعري العربي؛ أي مجموعة القواعد العامة المولدة لأي كلام شعري عربي عن الناقه.

فإذا نظرنا فيما خلفه لنا أبو حيان التوحيدى من نصوص، وما قيل عن هذه النصوص، قديماً وحديثاً، لاحظنا أن ثمة فجوة بين خطاب التوحيدى، وما يمكن أن نسميه النصوص المفسرة أو المؤولة لهذا الخطاب. تنشأ هذه الفجوة، إلى حد كبير، من الاعتداد المسرف بالمقارنة بين خطاب التوحيدى، وما يترجم أنه إشارات إلى وقائع وأحداث. أي أن الاعتداد بالبعد الإشاري كان هو الغالب على قراء التوحيدى بينما أهمل البعد الرمزي الإيحائي، كما أهمل النظر في علاقة نصوص التوحيدى بالنصوص المناظرة له، سواء تلك التي سبقته أو التي تلتها، بمباراة أخرى، اقتطع خطاب التوحيدى من سباقه النصي ونظر بدلاً من ذلك فيما ظنه بعضهم إشارات تاريخية واقعية. وقد كان من جراء هذا الموقف أن تكرر الحديث عن كذب التوحيدى أو صدقه، وعن اتساقه أو تناقضه، كما اتهم بالزندقة تارة، ورمى بالتسول والاستجداء تارة أخرى.

اتهم أبو حيان بالتناقض، مثلاً لأنه أنشأ نصاً في الطعن على الوزيين، ثم عاد فأقر بمكانتهما وفضلهما، بل أثنى عليهما^(١). وحقيقة الأمر أنه ليس ثمة تناقض إذا تنبها إلى الفرق بين المستوى الرمزي والمستوى الإشاري في كلام أبي حيان. إن نص (مثالب الوزيين) نص أدبي من النوع الهجائي أحال فيه أبو حيان الوزيين إلى «موضوعين» أو رمزين، فاطعاً بالتالي الصلة بينهما وبين وجودهما التاريخي الواقعي. أما ما ذكره، في تضاعيف هذا الكتاب، عن مكانة الوزيين الرفيعة، فهو من باب الإشارة والتقرير. ولا يستبعد أنه اضطر إلى هذه العبارات التقريرية من باب تنبيه الملقى إلى أن هجاءه للوزيين نص أدبي، لا ينبغي النظر فيه من أجل البحث في مدى مطابقته للواقع أو مخالفته له. أي أن النص الأدبي لا ينظر فيه من أجل البحث عما فيه من صدق أو كذب، بل من أجل ما فيه من فن، ومن أجل الكشف عن قوانينه ونظامه الداخلي من حيث هو نوع أو جنس أدبي.

والحق أن مسألة الوفاء بمطالب الفن وقوانينه، التي تتجاوز مطلب الصدق، أي المطابقة بين الخطاب الأدبي

«وهل أنا إلا كمن قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم في حديث: يا رسول الله: رضيت فقلت أحسن ما عرفت، ورضيت فقلت أفصح ما عرفت. فلم ينكر ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم. وأنا أروى لك القصة لتكون الفائدة أظهر، والحجة أنور.

قال عمرو بن الأهتم للزريقان، حين قال له النبي عليه السلام: ما علمك فيه؟ قال: أعلم أنه قد نجحت له مرّة، وأنه مطاع في قومه، وأنه مانع لما وراء ظهره. فقال الزريقان: أما والله لقد ترك ما هو أفضل من هذا. فقال عمرو: أما إذ قال ما قال فهو ما علمت أحق الأب، لعلم الخال، زمر المرّة، حديث الفنى، ولقد صدقت في الأولى، وما كذبت في الأخرى. وضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم.

فقال عمرو: يا رسول الله، لقد غضبت فقلت أفصح ما عرفت، ورضيت فقلت أحسن ما عرفت. فقال النبي صلى الله عليه وسلم: «إن من البيان لسحرا»^(٤).

لقد مدح عمرو بن الأهتم الزريقان ثم هجاء، أى نقض نفسه، فهو إما أن يكون كاذبا في مدحه أو كاذبا في هجائه، ومع ذلك فقد قبل رسول الله صلى الله عليه وسلم «خطاب» عمرو بن الأهتم فقال «إن من البيان لسحرا»؛ لأن المدار في الفن والأدب على الوفاء لمقتضيات البيان، لا على الصدق أو الكذب، أى أن الفن لا يعامل معاملة مطلق الكلام، بل يراعى فيه نظام الفن.

وقد قدم أبو حيان التوحيدى لهجائه للزريقين بخطاب نقدى يتضمن ما يشبه نظرية في وظيفة الإبداع ومصادره النفسية، فقال بأراء تتسق مع اعتداده بالفن ونظامه، حتى لو تناقض مع مقتضيات الصدق الإشاري. إن المصدر النفسى للإبداع الأدبى يكمن في قوة الشعور بالسخط والرضا، التى قد تقود المبدع إلى مجافاة بعض الحقائق. ولا يرى أبو حيان في ذلك بأسا لأنه يذهب مذهبا تطهيريًا، يرى فيه شيئا شبيها

بما يقول به علماء النفس من أن طاقة العدوان الغريزية يتم إحلالها عن طريق أنشطة متباعدة، منها الفن والأدب، بدلا من أن يتم التنفيس عنها بشكل مباشر تدميري في الحروب وضروب العدوان الأخرى. يقول أبو حيان في ذلك:

«على أن من وصف كريما أطرب، ومن أطرب طرب، والطرب خفة وأريحية، تستفران الطباع، وتنبهان الحسيف بالسخيف، فأما من حدث عن لعيم فإن أساس كلامه يكون على الغيظ، والغيظ نار القلب، وغبث اللسان، وتشبيح القلم...»^(٥).

لا يرى أبو حيان بأسا في أن يشبه «الحسيف بالسخيف»، مادام التعبير الفنى ناجعا. ويدافع أبو حيان عن مذهبه مشيرا إلى أن الإبداع يعين المبدع على التخفيف من مشاعر الغيظ، وهو ما يتصل بما ذكرته من أن للأدب عنده وظيفة تطهيرية فيقول:

«فمن ذا يرى على هذا المذهب إذا خرج القول فيه معضودا بالحجة... وكان فيه برد الليل، وشفاء الصدر، وتخفيف الكاهل من ثقل الغيظ»^(٦).

ويصرح أبو حيان بمذهبه قائلا:

«وإن كان بعض الصدق مشوبا، وبعض الحق مزوجا فلا بأس ولا حرج، فإن ذلك القدر لا يقلب الصدق كذبا، ولا يحيل الحق باطلا، وأين الخوض من كل شر، والخالص من كل غير؟»^(٧).

ويأخذ أبو حيان على الحالمين المشايين أنهم يطلبون المحال، ويقعون من ثم فريسة لما نسجه، بلقنا المعاصرة، الإحساس المرضي بالذنب، لأنهم يطلبون المستحيل فيقول عنهم:

«ورأى المحال خابط، وطالب الممتنع غائب، ومحاول ما لا يكون مكذود معني، ومحدود معدى، ومرجعه إلى الندم، وغايته الأسف الذى

يشجو النفس، ويحرس الفؤاد، ويوجع القلب، ويضاعف الأسى، وربما أفضى إلى العطش^(٨).

لم يأت أبو حيان فى هجائه للوزيرين بالبعد الإشارى، وإنما عنى بتجسيد رؤيته الفنية الساخرة معتدًا بالشروط الفنية للهجاء والسخرية والمفارقة، ولم ير فى ذلك كله بأسًا. كما أنه لم ير بأسًا فى أن يقول عن الوزيرين:

«ولولا أن هذين الرجلين، أحنى ابن عباد وابن العميد كان (كذا) كبيرى زمانهما، وإيهما انتهت أمور... وهليهما طلعت شمس الفضل، وبهما ازدادت الدنيا، وكانا بحيث ينشر الحسن منهما نشرًا...، لكن لا أسمع فى حديثهما هذا التسكع، ولا أنحى عليهما بهذا الحد، ولكن النقص من يدهى الكمال أشنع... ولو أردت مع هذا أن تجد لهما ثالثًا من جميع من كتب للجبل والدليم إلى وقتك هذا المؤرخ فى هذا الكتاب لم تجده»^(٩).

إن هذا الاعتراف من جانب أبى حيان بفضل الوزيرين، بعد أن سلبهما قبل ذلك كل فضيلة، ونسب إليهما كل رذيلة، يدل على ما ذكرناه فى البداية من أن أبى حيان يفرق بين الخطاب الإشارى التقريرى والخطاب الرمزي الإيحائى. وكما ذكر فيما سبق، فإن أبى حيان ربما اضطر، فى تضاعيف نقده وهجائه للوزيرين، إلى الإشارة إلى مزايا الوزيرين، كأنه ينبه القارئ إلى عدم الخلط بين خطابه عن الوزيرين وما يمكن أن يسميه الواقع التاريخى لهما. أى أن أبى حيان ينبه قارئه إلى أنه لا يكتب تاريخًا للوزيرين يعنى فيه بالحقائق، وإنما ينشئ خطابًا أدبيًا يراعى فيه أصول فن الهجاء، حتى وإن أدى به ذلك إلى مجافاة الواقع الشائبة.. وذلك هو الكذب البليغ الذى قال عنه أبو سليمان إنه كذب «قد أبس ثوب الصدق، وأحمر عليه حلية الحق». ولذلك، فإن هذا النوع من مجافاة الحقائق لا يعد كذبًا، بل هو صدق، لأنه يراعى حقائق الفن. الحقيقة الفنية قد تبين الحقائق الواقعية، لكنها تظل حقيقة صادقة بمعيار الفن الذى تنتمى إليه.

إن هناية أبى حيان برسم صورة ساخرة لابن عباد هى ما يهجمه، ولا يهجمه صحة ما ينسب إلى ابن عباد من أقوال وأفعال. وهو، على سبيل المثال، يسجل لنا مشهدًا ساخرًا لابن عباد عند عودته من همدان، وكيف استقبله الناس، وكيف أعد هو لكل واحد من مستقبليه كلامًا مسجوعًا يلقاه به. ويقدم أبو حيان لهذا المشهد قائلًا: «فأول ما أذكر من ذلك ما أدل به على سعة كلامه، وفصاحة لسانه وقوة جأشه، وشدة متته». غير أن أبى حيان يكر على هذا المديح ساخرًا من ابن عباد فيقول مكملًا كلامه السابق: «وإن كان فى لحواء ما يدل على رقاوته والتكاثر مربرته، وضعف حوله، وركاكة عقله، وانحلال عقده»^(١٠). ثم يضى بعد ذلك فى وصف ما كان من أمر ابن عباد ومستقبله مسجلًا عبارات ابن عباد الرنانة، التى تجسد بحق ما وصفه به من «فصاحة لسانه... وركاكة عقله». فابن عباد يعنى بالسجع أكثر مما يعنى بأى معنى، إذ يضع أبو حيان على لسانه قوله:

«أبها القاضى كيف الحال والنفس، وكيف الإمتاع والأنس، وكيف المجلس والدرس، وكيف القرم والجرس، وكيف الدس والدهس، وكيف الفرس والمرس»^(١١).

ثم يعقب أبو حيان على هذا مواصلا حديثه:

«وكاد لا يخرج من هذا الهذيان لهيجته واحتداه».

لقد أخلص أبو حيان فى وصفه لهذا المشهد بفن الهجاء والسخرية، لا من ابن عباد فحسب، بل من مستقبليه وكيف كانوا يظهرون خشوعًا وتذللًا لصاحب السلطة، رغم تفاهة عقله وتخلقه المضحك. ولم يخلص أبو حيان لحقائق الأمور، فأغلب الظن أن ما وضعه على لسان ابن عباد وهلى ألسنة مستقبليه، هو من تأليفه، لأننا نستبعد أن تكون ذاكرة أبى حيان قد وعت على البديهة هذا الحديث الطويل، الذى تخلله استشهاد بالشعر وحوى كثيرًا من التفاصيل التى لا يتصور حفظها إلا عن طريق تسجيلها كتابة، وهو ما لم يقله أبو حيان^(١٢). غير أن أبى حيان لا يكثر إلا بخطابه الأدبى الهجائى الساخر، ولا يحفل بمدى مطابقة هذا الخطاب للواقع.

كانت، غالباً، وراء بغض الوزينين الظاهر له؛ رغم ما بدا منه من محاولات للتقرب منهما. بل لعل مبالغة: أي حيان في الثناء عليهما، في بداية أمره معهما، هي التي زومت في نفسيهما الشك في نواياه، لأن المبالغة في الثناء تنطوي أحياناً على سخرية مستترة، وكذلك المبالغة في إظهار الطاعة والخضوع. كانت السخرية اللاذعة أهم صفات أبي حيان، وما تبعها من ميل إلى النقد والانتقاد^(١٦)، فهو كما قيل عنه «قليل الرضا عند الإساءة إليه والإحسان، الدم شأله، والثلب دكانه»^(١٧). كان تخوف الوزينين من هذا الميل عند أبي حيان سبباً في جفائيهما له، مما أدى في النهاية إلى أن تتحقق مخاوفهما وينشئ أبو حيان ليهما هجاءه.

ويحكى أبو حيان عن ميله إلى الهجاء والسخرية فيقول:

«كنت بحضرة أبي سعيد السيرافي فوجدت بخطه على ظهر كتاب اللمع... ذم أهرابي رجلاً فقال: ليس له أول يحمل عليه، ولا آخر يرجع إليه، ولا عقل يزكو به عاقل لديه، وأنشد... فقال لي: يا أبا حيان، ما الذي كنت تكتب؟ قلت: الحكاية التي على ظهر هذا الكتاب، فأخذها وتأمّلها وقال: تأبي إلا الاشتغال بالقدح والدم وثلب الناس. فسكت، أدام الله الإمتاع، شغل كل ناس بما هو مبتلى به مدفوع إليه»^(١٨).

كان أبو حيان، صاحب العقليّة الناقدة الانتقادية، مدفوعاً إلى فن الهجاء والسخرية، وهذا غالباً ما حرص عليه الوزينين من قبل أن يظهر منه، بشكل مباشر، ما يدل على أنه سينخر منهما، اللهم إلا إذا كانا قد استبطلا من مدحه إياهما معنى السخرية كما ذكرنا، لا شك أن ابن عباد قد قرأ سخرية أبي حيان في بعض تصرفاته التي تدل في ظاهرها على الاحترام والتبجيل. من ذلك مثلاً ما يحكيه أبو حيان عن أول لقاءه بابن عباد من أن ابن عباد سأله: «أبو حيان ينصرف أو لا ينصرف؟ قلت: إن قبله مولانا لا ينصرف»^(١٩)، ففني إجابة أبي حيان سخرية، غير مباشرة، بسؤال ابن عباد، أخفقت عليه. وشبهه بذلك أيضاً ما يحكيه أبو حيان من أن ابن عباد سأله: «من كذاك بأبي حيان؟ فأجابته أبو حيان، «أجل الناس في

إن ولاء المبدع لفنّه وإخلاصه له يفوق أية اعتبارات أخرى، هذا ما يؤكد أبو حيان حين يشرح لنا كيف أن فن الهجاء أولى بالرعاية مما عداه فيقول:

«قبل لبعض من اتجع مأمولاً وأدرك حاجته منه: كيف انقلبت عن فلان؟

فقال: منعى لذة هجائه، وأكرهني على حسن الثناء عليه، والقلوب مجبولة على حب الإحسان، والألسنة تابعة للقلوب»^(٢٠).

إن للهجاء عند هذا الرجل لذة فنية دفعته إلى هجران من أحسن إليه، لأن هذا الإحسان حرّمه من إبداع خطابه الهجائي.

وكعادته يقدم أبو حيان تفسيراً «سيكولوجياً» لما هو ملحوظ عنده وعند غيره من المبدعين من ميل إلى الهجاء فيقول:

«وبعد وقبل فالكلام في نشر المييب وكشف القناع، وتدنيس الغرض، وهجو الإنسان، ووصفه بالخبايا أكثر استمراراً، والمتكلم فيه أظهر نشاطاً، وأمرن عبادة، وأوقد هاجساً، وأحضر عاطساً، وهذا لأن الشر طباع والخير تكلف، والطينة أطلب. وقد قال بعض فتيان خراسان: «الإحسان من الإنسان زلة، والرحمة من القادر أصحوبة، والظلم من المذل مأكوف»^(٢١).

وينقل أبو حيان عن جرير قوله: «إذا مدحتم فاعتصروا، وإذا هجروهم فأطيلوا، فإن الناس لا يملون الشر»^(٢٢).

إن مؤدى كلام أبي حيان ومؤدى نقوله عن غيره يرمي إلى تأكيد أن الهجاء فن يقصد لذاته لما يحققه من متعة فنية، وأن المبدع مدفوع إلى هذا الفن، بغض النظر عن الملابسات الواقعية التي ربما عاينه عنه.

وأطلب الظن أن ميل أبي حيان إلى فن الهجاء وبراعته فيه كانا السبب في عداوة الوزينين له، إذ أدركا بحسبهما الفنى أن الرجل ربما أضمر السخرية منهما في مدحه لهما وتذلفه لهما. أي أن براعة أبي حيان في فن السخرية

زمانه، وأكرمهم فى وقته، فسأله ابن عباد متلفهًا: «ومن هو وملك؟» فأجابته أبو حيان: «أنت» فقال ابن عباد: «ومنى كان ذلك؟» فأجابته أبو حيان: «حين قلت يا أبا حيان من كنتك أبا حيان». ويعلق أبو حيان قائلا: «فأضرب عن هذا الحديث وأخذ فى خبره على كراهية ظهرت عليه» (٢٠).
ظاهر كلام أبي حيان الاحترام والتبجيل غير أن باطنه ينطوى على ما يشبه تسفيهًا لأسطة الوزير، لقد أدرك الوزير، دون شك، أن وصف أبي حيان له بأنه «أجل الناس فى زمانه وأكرمهم فى وقته» ليس إلا مبالغة تضمر السخرية، أكثر مما تدل على المدح. كما أن أبا حيان يتلاعب بالوزير فى هذه المماورة كما يتلاعب به قبل ذلك، حين سأله عن «أبي حيان» بنصرف أو لا بنصرف.

لقد أدرك ابن عباد وابن العميد أن المستوى الإشارى لكلام أبي حيان يختلف عن، بل ربما يناقض، المستوى الرمضى الإيحائى، فكان منهما ما كان. وعلينا ألا ننسى أن سخرية أبي حيان من الوزيرين هى سخرية من سلطة سياسية أدبية، وهذا مما يجعل كلامه أشد وقعًا وأكثر ليثالا فى القسبة والازدراء.

»

أما «رسالة السقيفة» التى اتهم أبو حيان من أجلها بالكذب وتزوير التاريخ، فهى أدل على ما ذكرته من أن الخلط بين المستوى الإشارى والمستوى الرمضى يوقع قارئ التوحيدى فى أحكام جائرة، تعتمد بمثل هذا القارئ مما ينبى أن تكون عليه قراءة النصوص الأدبية.

إن شكل هذه الرسالة وما وضعه فيها التوحيدى على ألسنة أبى بكر وعمر بن الخطاب وعلى بن أبى طالب، رضى الله عنهم، واضح الدلالة على أن الرجل قد أحال هذه الشخصيات إلى نماذج أو رموز فى حكاية ألفها تأليفًا، إن الصيغ اللغوية التى تتحدث بها هذه الشخصيات فى الرسالة هى صيغ المصر العباسى. ولو أراد أبو حيان أن يزرر وثيقة تاريخية - كما زعم بعضهم - لاصطنع أسلوبًا يناسب عصر الخلفاء الراشدين. ولقد كان أبو حيان بما لديه من محصول لغوى، وبما لديه من خبرة لغوية أدبية قادرًا، بلا شك، على

أن يضع على لسان كل واحد ما يشاكل أسلوبه وتفكيره. لكن أية قراءة سريعة لهذه الرسالة لا يلاحظ فيها أدنى جهد من جانب أبى حيان لاصطناع أساليب الخلفاء الثلاثة. لا يحتاج القارئ، إذن، إلى كثير من الذكاء أو الخبرة كى يكتشف أن رسالة السقيفة هى من صنع أبى حيان (٢١)، فهى تمثيل لأفكاره، صاغها فى شكل سردى درامى.

لقد بدأ أبو حيان رسالته بما يشبه مقدمة، تهدف إلى تشويق القارئ إلى ما هو آخذ فى سرده بعد ذلك فيقول:

«قال أبو حيان... سمرنا ليلة عند القاضي أبى حامد... فتصرف الحديث به كل متصرف... فجرى حديث السقيفة، وشأن الخلافة، فركب كل منا متنا...»

فقال: هل فيكم من يحفظ رسالة أبى بكر الصديق لعلى بن أبى طالب رضى الله عنهما، وجواب على له ومبايعة إياه عقب تلك المناظرة؟ فقالت الجماعة التى بين يديه: لا والله! قال: هى من بنات الحقائق... ومذ حفظتها ما رويتها إلا للمهلى... وقال: لا أعرف على وجه الأرض رسالة أحفل منها ولا أبين... فقال له العبادانى أبىها القاضي، لو أتت المنة بروايتها سمعناها مثله» (٢٢).

لقد شوق أبو حيان قارئه إلى الاطلاع على تلك الرسالة، فهى أولا تتعلق بأمر خطير أهم المسلمين، وهو أمر الخلافة، وأمر الاختلاف بين الشيعة وخصومهم، ثم إن الرسالة شئ نادر لا يعرفها أحد ممن كانوا فى حضرة القاضي أبى حامد، فهى أشبه بسر يتعلق بأمر خطير، مما يحفز القارئ ويهيئه لاستقبال ما سوف يسرده أبو حيان بعد ذلك، كما أنها رسالة لا يعرف القاضي أبو حامد وعلى وجه الأرض رسالة أحفل منها ولا أبين» (٢٣)، وغير ذلك مما وصفه بها القاضي فى تعظيم شأنها من حيث مضمونها وشكلها. وبعد أن أنهى أبو حيان هذه المقدمة بدأ فى سرد الرسالة.

غير أن إيمان أبى حيان فى محاكاة الروايات الصحيحة هو الذى قاد، غالبًا، بعض القراء إلى الظن بأنه كان يصدد

تهمة الزندقة يرمى بها أبو حيان. لم يعرف هؤلاء القدماء المعنى الذي تنطوي عليه «مجمعة» أبي حيان التوحيدى، فلم يجدوا أيسر وأطوع من تهمة الزندقة لأنها بدورها تهمة غير محددة. ولكل عصر من العصور ألفاظ مثل الزندقة يرمى بها كل من يقول شيئاً لا يجرى على النسق المألوف. لا شك أن خطاب أبي حيان أقلق بعض قرائه لما استشعروه فيه من انحراف عن الخطاب الجارى، فاتهموه بالزندقة تارة وبالكذب والتزوير تارة أخرى.

كان التسول والاستجداء من جملة ما اتهم به أبو حيان، وهو اتهام لم يدفعه أبو حيان التوحيدى عن نفسه، بل العكس من ذلك، أمعن فى تنبيته نصيباً بأكثر من طريقة. غير أن السؤال هو: هل التسول فى النصوص الأدبية هو التسول فى الواقع؟ الحق، أن نصوصاً أخرى فى التراث تكسب التسول وجوداً خاصاً، قد لا يكون له أدنى صلة بفكرتنا عن المتسولين والتسول. إن هذه النصوص تخمّل التسول إلى علامة أدبية، وتنفى عنه كل ما يعلق بأذهاننا عن التسول. إن شخصية المتسول، كما حكى عنها الجاحظ، تجعله قريباً من شخصية اللانتمى الذى يأبى الاتحاد مع وسطه الاجتماعى. يحكى الجاحظ على لسان أحد شيوخ المكدين أنه قال إن المكدي:

«على يهد الدنيا، ومساحة الأرض، وخليفة ذى القرنين... لا يخاف البؤس، يسير حيث شاء... لا يهتم لأهل، ولا مال، ولا دار، ولا عقاره» (٢٦).

واضح فى كلام هذا الشيخ أن المتسول لا ينتمى إلى وطن بعينه، ولا يرتبط بالروابط الأسرية المعروفة؛ فلا دار له، ولا أهل، كما أنه يعيش وجوداً خاصاً، لا يهتم فيه بمال أو ولد. يصنع المكدي وجوده بنفسه ولا يخضع للضرورات العامة التى يستسلم لها الآخرون، ويمشون بمقتضاها.

أغلب الظن أن شخصية المكدي هى صياغة جديدة لشخصية الصعلوك المتمرد الذى يرفض الانصياع للوجود الجماعى السائد.

محاولة لكتابة التاريخ، أو بالأحرى محاولة تزوير وثيقة تاريخية. وتكمن هاهنا مفارقة تلفت الانتباه: فقد أمعن أبو حيان فى محاكاة شكل الروايات الصحيحة، لكنها محاكاة تنطوى على سخرية، ولا ينبغي أن تؤخذ مأخذ الجد. إن أول مظهر من مظاهر المحاكاة الساخرة حرص التوحيدى على إيراد سلسلة الرواة الذين حكى عنهم القصة. تبدأ هذه السلسلة بأبى الفياح مولى أبى صبيدة بن الجراح وتنتهى إلى القاضي أبى حامد أحد شيوخ التوحيدى، وكان من أئمة الفقه. هناك، إذن، مفارقة واضحة بين مضمون الرسالة ولغتها، اللذين يكشفان اختلافاً كشافاً، ومظهرها الذى اتبع فيه أبو حيان تقاليد رواية الأخبار الصحيحة. إن هذا التناقض بين شكل الرسالة ومضمونها هو أحد أساليب السخرية غير المباشرة عند التوحيدى، وعند غيره من الكتاب حين يصطنعون مظهرًا جاداً فى حديث هزل أو ساخر.

وقد اضطر أبو حيان إلى أن ينص مباشرة، فى سياق آخر، على أن هذه الرسالة كانت من صنعه، وبأنه لا نصيب لها من الصحة التاريخية (٢٧). ويبدو أنه كان مضطراً دائماً إلى إزالة سوء الفهم الناجم عن أخذ كلامه مأخذاً إشارياً، وإغفال البعد الرمزي فى كلامه. ولعل هذا هو السبب الحقيقى فيما يروى من أنه أحرق كتبه قبل موته.

ولا يستبعد، على كل حال، أن المستوى الرمزي لكلام التوحيدى قد استشعره بعض القدماء، وإن كانوا أساءوا تأويله، فسقد قيل إن «زندقة الإسلام ثلاثة، ابن الراوندى، والتوحيدى، وأبو العلاء، وشرهم على الإسلام التوحيدى، لأنهما صرحا، وهو مجمع ولم يصرح» (٢٨). ينبئ هذا النص عن إحساس مبهم بأن خطاب التوحيدى ينطوى على ما هو أخفى من البعد الإشاري الخالص. كان هناك شعور بأن التوحيدى يضمر أكثر مما يصرح، لكن المؤسف أن هذا المستوى الخفى المضمر لكلام أبى حيان فهم على غير وجهه فاتهم بالزندقة، بدلاً من محاولة البحث فى كلامه عما يكشف عن مراميهِ البعيدة غير الظاهرة. وإنه لمن المسير على قارئ خطاب التوحيدى أن يعثر على ما يمكن أن يعزى إلى الزندقة، وإنما هو ذلك الإحساس غير المهدد بأن كلام الرجل ينطوى على أكثر ما يدل عليه ظاهره، فلم يجد بعضهم إلا

يقول بدیع الزمان الهمذاني على لسان أبي الفتح:

هذا الزمان شوم

كما تراه غشوم

الحق فيه مليح

والعقل عيب ولوم

والمال طيف ولكن

حول اللقاع يحوم^(٢٧)

ومادام الزمان الغشوم قد جعل المال يحوم حول اللقاع، فمن طبائع الأمور أن يحتال المكدي للحصول على هذا المال بمن لا يستحقونه عن طريق الحيلة أو الخداع.

إن ربط نصوص التوحیدی في الاستجداء بنص الجاحظ، وقد سبقه، وبنص الهمذاني، وكان تالفاً له، يمكن أن يكون أجدي في فهم خطابه من ربطها بما يشير إليه التمول في الواقع.

إن خطاب الكذبة في الأدب العربي يستحق أن يدرس دراسة مستقلة تكشف عن جمالياته، أو قوائمه المولدة لوجوه الكلام فيه، وعندئذ يمكن أن نقرأ هذا الخطاب ونؤوله تأويلاً مختلفاً عما ألفناه في كتب تاريخ الأدب. إن الكذبة في الأدب العربي تمثل جنساً أدبياً خاصاً داخل جنس النشر العربي الكلاسيكي.

إن خطاب الكذبة عند أبي حيان التوحیدی، مثلاً، يتصل بنزعه إلى السخرية اتصالاً وثيقاً، وإن كان خفياً رمزياً، لا إشارياً مباشراً، فهو في مبالغاته في مدح من يتوجه إليه بالسؤال وتبجيله يستغف ويسخر أكثر مما يلحف في السؤال. اقرأ مثلاً قوله متوجهاً لابن العميد بالسؤال:

«أين أنا من مشرق الخير، ومغرب الجميل؟ أين أنا عن بدر البدر، وسعد السمود؟... أين أنا عن سماء لا تفتر عن الهطلان؟ وعن بحر لا يقذف إلا بالؤلؤ والمرجان... لم لا أستمطر سحابه؟ لم لا أستمضي ربابه؟... ولا أحج كعبته، وأستلم ركبه؟ لم لا أصلي إلى مقامه مؤتماً بإمامه؟ لم لا أسبح ببنايه متقدساً؟... لم لا أُنهي في

تقریظ فتی، لو كان من الملائكة لكان من المقربين، ولو كان من الأنبياء، لكان من المرسلين، ولو كان من الخلفاء لكان نعتة اللائذ بالله، أو المنصف في الله، أو المعتضد بالله أو المنتصب لله، أو الغاضب لله، أو الغالب لله، أو المرضي لله، أو الكافي بالله، أو الطالب بحق الله، أو المحيى لدين الله»^(٢٨).

لقد بالغ أبو حيان في مدح مسقوله، حتى آلهه ووضعه في زمرة الملائكة والأنبياء والمرسلين وقده. غير أن هذا كله لا ينبغي أن يفهم فهماً حرفياً، لأنه ينطوي على استهزاء واستغفال لمن يتوجه إليه بالسؤال. كما يلاحظ أن التكرار في قوله: اللائذ بالله، أو المعتضد بالله، أو المنتصب لله، أو الغاضب لله... إلخ، هو بسبيل إضحاك القارئ أكثر مما هو بسبيل مدح من يسأله. ولذلك، فإن حسن السندوبى كان محققاً حين علق على رسالة أبي حيان هذه قائلاً: «ما أشبه هذه الرسالة إلا بالرقى والشائم، وهي بالخيب والاستغفال أشبه منها بالجد في حسن السؤال»^(٢٩). إن الباحث الجمالي إلى إنشاء هذه الرسالة، والباعث الذي ينبغي الاهتمام به، هو الاستهزاء واستغفال ابن العميد، ولا أظن أن الباحث الجمالي إليها كان «حسن السؤال». ربما كان أبو حيان يسمي، من الناحية الواقعية، إلى الحصول على المال والجاه من ابن العميد، لكن إخلاصه لجماليات الكذبة أدى به، من حيث يدري أو من حيث لا يدري، إلى الانسياق وراء السخرية من ابن العميد بوصفه تمثيلاً للسلطة السياسية والأدبية. ولا شك أن ابن العميد فهم شفرة هذه الرسالة، كما فهم ابن عباد شفرة خطاب أبي حيان بوجه عام، فحرماً أبا حيان من نوالهما، بل عاقباه، كل بطريقة.

إن البعد الإشاري في خطاب أبي حيان التوحیدی للوزيرين يوجب عليهما مكافأته وإثابته، لا عقابه وازدراؤه وصده. لكنهما، بحكم ثقافتهما الأدبية، استوعبا البعد الرمزي في كلامه، وكان تصرفهما إزاءه مبنياً على هذا الاستيعاب، وإلا فإن ردود أفعالهما تصبح غير مفهومة ولا مبررة.

اللغة... أنت إذا لست تدعوننا إلى علم المنطق،
إنما تدعون إلى تعلم اللغة اليونانية»^(٣٤).

وفي كتاب «المقاييس» يروي أبو حيان عن أبي زكريا
الصيمري سؤاله لأبي سليمان: «إذا كان البارئ تعالى لا
يفعل ما يفعل ضرورة ولا اختياراً، فعلى أي نحو يكون
فعله...؟»^(٣٥)، فهد أبو سليمان رفاً يربط فيه بين الوجود
واللغة، لأن ما لا يوجد له اسم يكون في حكم المعدم، أي
أن الواقع، أو العالم، لا يتحقق خارج اللغة. فيقول،

«قد قال كبار الأوائل إنه تعالى يفعل بنوع
أشرف من الاختيار. وذلك النوع لا اسم له
عندنا، لأننا إنما نعرف الأسماء التي قد عهدنا
أفعالها، وشبهنا بها. والناس إذا عدوا شيئاً عدوا
اسمه»^(٣٦).

وفي المقايسة الثانية والمشرى يربط أبو سليمان بين النحو
والمنطق، فيقول إن «النحو منطق عربي، والمنطق نحو
عربي»^(٣٧).

وقد سأل أبو حيان أبا سليمان: «هل بلاغة أحسن من
بلاغة العرب؟»، فاجاب أبو سليمان: «هذا لا بين لنا إلا
بأن نتكلم بجميع اللغات، على مهارة وحذق... وهذا ما
يطمع فيه إلا ذو هامة. خير أنه يضيف بعد ذلك «ولكن قد
سمعت لغات كثيرة من أهلها... فعلى ما ظهر لنا، وخيل
إليها، لم نجد لغة كاللغة العربية، وذلك أنها أوسع مناهج...
ولها هذا النحو الذي حصته منها حصّة المنطق من
العقل»^(٣٨). أي أن أبا سليمان لا يني يربط بين اللغة والنحو
من جهة والمنطق من جهة أخرى، حتى إنه ذهب إلى أن
العربية كانت مهيأة لاحتواء علم المنطق اليوناني فيقول:

«ولولا أن النقص من سوس هذا العالم ونوسه،
لكان علم المنطق تهيه الطبيعة بالعربية، أو كانت
الطبيعة تسوق العربية إلى طباع اليونانية، فكانت
المعاني طباقاً للألفاظ، والألفاظ طباقاً للمعاني،
وحينئذ كان الكمال يتخطى إليه عن كسب،
والجسمال أيضاً يصادف بلا رغب ولا
رهب»^(٣٩).

ويبقى، في النهاية، أن أشير إلى أن الموقف النظري الذي
انطلقت منه في بداية البحث، أعنى فكرة القطعية بين اللغة
والواقع، والاعتداد بدلا من ذلك بالعلاقة بين اللغة
والتصورات الذهنية، هذا الموقف يتسق مع موقف أبي حيان
التوحيدي نفسه من علاقة اللغة بالفكر أو التصورات الذهنية.
يظهر ذلك في موقفه من المناظرة الشهيرة بين السيرافي
النحوي ومتى بن يونس المنطقي، فمن الواضح في سرد أبي
حيان لهذه المأزلة انجازه للسيرافي الذي تبنى موقفاً مثالياً،
بالمعنى الفلسفي، فهو يعتقد اعتقاداً جازماً في أن ما نسميه
الواقع لا يوجد مستقلاً عن تصوراتنا الذهنية، وهي تصورات
تشكلها اللغة. لقد نفى السيرافي إمكان وجود تفكير مستقل
عن اللغة، وأكد بالتالي أن المنطق اليوناني لا يلزم غير
اليونانيين لأنه صنعة اللغة اليونانية. كان السيرافي يسمي إلى
هدم مركزية المنطق اليوناني نافياً فكرة وجود مقاييس عقلية
مجردة عن اللغة^(٤٠).

يسأل السيرافي متى بن يونس عن معنى المنطق، فيرد متى
بأن المنطق «آلة من آلات الكلام يعرف بها صحيح الكلام
من سقيم»^(٤١)، غير أن السيرافي يربط بين اللغة ومعرفة
صحيح الكلام من فاسده فيقول إن:

«صحيح الكلام من سقيم يعرف بالنظم المألوف
والإعراب المعروف إذا كنا نتكلم بالعربية، وفاسد
المعنى من صالحه يعرف بالعقل إذا كنا نبحث
بالعقل»^(٤٢).

وفيما يلي ذلك يربط السيرافي بين المنطق اليوناني واللغة
اليونانية فيقول:

«إذا كان المنطق وضعه رجل من يونان على لغة
أهلها... فمن أين يلزم الترك والهند والفرس
والعرب أن ينظروا فيه ويتخذوه قاضياً...؟»^(٤٣).

ومن ذلك أيضاً قوله موجهاً كلامه إلى متى:

«إذا كانت الأغراض المعقولة والمعاني المدركة لا
يوصل إليها إلا باللغة الجامعة للأسماء والأفعال
والحروف، أفليس قد لزم الحاجة إلى معرفة

ويعلق أبو حيان على تعريف الجنون على هذا النحو قائلاً:
«وقد صدق هذا الشيخ، فقد سمعنا من هذا ما لا يطمع في
إحصائه»^(٤١). وقد كان دأب أبي حيان الدعوة إلى نبذ
التعصب، فقد نفى أن يفضل العرب غيرهم من الأمم، ونقل
عن إخوان الصفا قولهم: «متى انتظمت الفلسفة اليونانية
والشرعة العربية فقد حصل الكمال»^(٤٢). إن هذه المقولة
الأخيرة تناظر ما قال به أبو سليمان، حين رأى كمال العالم
في انتظام النحو العربي والمنطق اليوناني.

لم يكن ميل أبي حيان إلى الربط بين اللغة والفكر
بحيث لا يتحقق لأحدهما وجود مستقل عن الآخر، تعصباً
للغة على لغة، بل كان تعبيراً عن توجه إلى تأكيد البعد
اللغوي في أية معرفة إنسانية في أية لغة من اللغات؛ أي أن
العالم أو الواقع، لا يتأتى لهما وجود مستقل عن التصورات
الذهنية التي لا تنفك، بدورها، عن اللغة.

كان أبو سليمان، ومعهُ أبو حيان، يحملان بلوغ
الكمال والجمال حين يتم اندماج النحو، رمز الثقافة العربية،
بالمناطق، رمز الثقافة اليونانية. أي أن الانحياز للعربية لم يكن
تعصباً لها ضد اليونانية، فلم يكره أبو حيان شيئاً كراهيته
للتعصب، حتى إنه كان يرى أن التعصب هو الجنون، فقال
لقلاً عن أبي محمد الليثي في تعريف الجنون، بعد أن عرف
الحماقة والرقاعة والرهونة:

«وأما الجنون فما تجد عليه هؤلاء الذين يتنازهون
بينهم قولهم: أبو بكر خير من علي، وعلي خير
من أبي بكر... ويقولون: بغداد أطيب من
البصرة، وبادية البصرة أخف من بادية الكوفة،
والرازي خير من الباقى، والسواني أحلى من
الكرخي، وسامرة فوق إرم ذات العمادة، وفلان
فضلي، وفلان مرهوش»^(٤٣).

المواش:

- (١) يقول إبراهيم الكيلاني مفلاً: «لا شك في أن كلام الفوحدي من ابن المميد كلام متوتر مبعض... غير أن هذا الحقد لم يمنعه من الإقرار بفضل ابن
المميد، ولو أدى به الأمر إلى الوقوع في التناقض». انظر:
- إبراهيم الكيلاني، رسائل أبي حيان الفوحدي، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، دون تاريخ، ص ٤٦.
- (٢) أبو حيان الفوحدي، المفاهب، تحقيق: محمد توفيق حسن، مطبعة الإرشاد، بغداد، ١٩٧٠، ص ٣٢٧.
- (٣) استخدم ذكرنا إبراهيم نصير «الصدق الفني» في تعليقه على الحوار نفسه.
- انظر: ذكرنا إبراهيم، أبو حيان الفوحدي، الدار المصرية للناكف والترجمة، القاهرة، ١٩٦٤، ص ١٧٨ - ١٧٩.
- (٤) أبو حيان الفوحدي، أخلاق الزورين، تحقيق: محمد بن ثابت الطنجي، مطبوعات المجمع العلمي العربي، دمشق، ١٩٦٥، ص ٤٧١ - ٤٧٢.
- (٥) السابق، ص ٣٧.
- (٦) نفسه، ص ٦٩.
- (٧) نفسه، ص ٧٥.
- (٨) نفسه، ص ٧٦.
- (٩) نفسه، ص ٥٣١.
- (١٠) نفسه، ص ٩٤.
- (١١) نفسه، ص ٩٧.
- الجرس: الأكل. الدس: إدخال شيء تحت شيء - الدس: شدة الوطأ.
- الفرس: مواصلة النساء - المرس: الفلك.
- (١٢) ملاحظ، مفلاً: أن أبا حيان حين روى المناظرة المشهورة بين متى بن يونس وأبي سعيد السمراني، ذكر أنه قد المناظرة كتابة.
- (١٣) أخلاق الزورين، ص ٥٢٩.
- (١٤) السابق، ص ٥٣٠.

(١٥) نفسه، ص ٢٦٦.

(١٦) يقول زكريا إبراهيم، «والظاهر أن البعد الفاصل بين الروح النقدية *l'esprit critique* وروح الاعتقاد *l'esprit de critique* هو من المرونة بحيث إن الانفصال من الواحدة منهما إلى الأخرى كثيراً ما يحصل في سهولة ويسر». انظر، زكريا إبراهيم، أبو حيان التوحيدي، ص ٧٢.

(١٧) ياقوت، معجم الأدباء، مطبوعات دار المأمون، القاهرة، دون تاريخ، ج ١٥، ص ٥.

(١٨) السابق ج ١٥، ص ٨.

(١٩) نفسه ج ١٥، ص ٢٧ - ٢٨.

(٢٠) نفسه ج ١٥، ص ٢٨.

(٢١) لذلك لا يرى أن وضع أبي حيان يحتاج إلى برهان، وبالتالي فقد أفق ابن أبي الحديد جهداً لا طائل من وراءه في محاولة إثبات أن الرسالة من وضع أبي حيان.

انظر، عبد الرزاق محيى الدين، أبو حيان التوحيدي، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٨٩، ص ١٠١.

(٢٢) إبراهيم الكيلاني (محقق)، رسائل أبي حيان، ص ٢١٣.

(٢٣) السابق، ص ٢١٤.

(٢٤) ولم يعبأ الناس بصحة الرسالة أو وضعها، وإنما احتفلوا بما يمكن أن تسميه «أدبية النص». ولذلك فقد حفزت آخرين على «التصرف في شكلها الخارجى زيادة ونقصاً»، كما يقول محقق الرسالة. انظر،

رسائل أبي حيان، إبراهيم الكيلاني (محقق)، ص ٢١٠.

(٢٥) انظر، عبد الرزاق محيى الدين، أبو حيان التوحيدي، ص ٥٨.

(٢٦) نقل عن: شوقي طيف، المقامة، دار المعارف، القاهرة، ١٩٥٤، ص ١٩.

(٢٧) السابق، ص ٢٣.

(٢٨) ياقوت، معجم الأدباء، ص ٣٨ - ٤٠.

(٢٩) نقل عن:

عبد الرزاق محيى الدين، أبو حيان التوحيدي، ص ٤١.

(٣٠) عقد لطفى عبد البديع فصلاً بعنوان «النحو والمنطق» في كتابه التركيب اللغوي للأدب، تعرض فيه للصراع بين النحو العربي والمنطق، لافتاً النظر إلى الأفكار الأساسية التي انطوت عليها مناظرة السيرافى ومضى بن بونس. وكان مما قاله في هذا الفصل: «ولعل أباً سعيد السيرافى لم يكن يظن وهو يأخذ بتلاييب مضى بن بونس... ويخيل عليه الخداع من أجل النحو العربى أن المنطق سيفوز النحو وينزله على أحكامه... وفي هذا الصراع... بين النحو العربى والمنطق كعبت الغلبة للمنطق».

لطفي عبد البديع، التركيب اللغوي للأدب، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٧٠، ص ١١ - ١٢.

(٣١) أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، أحمد أسن وأحمد الزين (محققان)، المكتبة المصرية، بيروت، ١٩٥٣، ج ١، ص ١٠٩.

(٣٢) السابق، ص ١٠٩.

(٣٣) نفسه، ص ١١٠.

(٣٤) نفسه، ص ١١١.

(٣٥) أبو حيان التوحيدي، المقامسات، ص ٩٧.

(٣٦) السابق، ص ٩٧.

(٣٧) نفسه، ص ١٢١.

(٣٨) أبو حيان التوحيدي، المقامسات، ص ٣٢٨.

(٣٩) السابق، ص ٣٢٩.

(٤٠) أبو حيان التوحيدي، أخلاق الزواريين، ص ٢٣٩ - ٢٤٠.

الزاري، ضرب من ضرب الطائف السوراني، نسبة إلى سورابا، قرية كانت بغداد، ينسب إليها العنب الأسود. فضل ومرعش، ساهيان كانا بطلان البريد السريع، وكان أحدهما سنياً والأخر حنبلياً، فانقسمت عامة بغداد في التصب لهما إلى «فضلى ومرعشى».

(٤١) السابق، ص ٢٤٠.

(٤٢) أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ج ٢، ص ٥.

منطق السلطة وهواجس المثقفين ثنائية التمرد والاستسلام في تجربة أبي حيان التوحيدي

محيى الدين اللاذقاني*

أو يطلب ثالثاً؛ فقال له بصيغة جازمة، ليس فيها أى أثر
للمجاملات المعروفة عنه:

«ها ابن أخى، هي الدنيا، فإما أن ترضع معنا،
وإما أن ترندع عنها»^(١)

ولن تتغير المعاني والملحقات كثيراً، لو استبدلت كلمة
الدنيا في عبارة معاوية بلفظة السلطة، فقد صارت السلطة
لاحقاً هي البقرة الحلوب لثلاث مؤسسات متشابكة ومتداخلة
الأدوار، هي: المؤسسة السياسية، والمؤسسة الفقهية، والمؤسسة
الثقافية بكتابتها وشعرائها ومرمديها.

ومنذ ذلك التاريخ الموهل في القدم، كان المثقف يشارك
نظرياً في مشروع السلطة، ولم يكن يملك رفاهية اختيار
موقف آخر، فالحرية والاختيار الواهي، اللذان لا تكتمل
دونهما أية ثقافة إنسانية محترمة، كانا عذوين مباشرين
للحكومات الاستبدادية التي لم تترك أية هوامش للخلاف
والاختلاف، وأفهم المثقفين منذ البداية أنها لا ترهد غير
طبقة من الموظفين المخلصين، وهكذا كانت تزداد مكانة

لم تتغير علاقة المثقف والسلطة كثيراً منذ عصر أبي حيان
التوحيدي، ولا تبدلت شروطها التي استقرت نسبياً،
وأصبحت معروفة منذ القرن الثاني الهجري.

ولنا، مع بعض التجاوزات، أن نمسك تلك الشروط إلى
القرن الأول فقد تطورت تلك العلاقة مع بدايات تشكل
الدولة العربية الإسلامية في العصر الأموي، وتوضح محتواها
الذي سيلازمها في عهودها المتأخرة، ويجعلها تبدو لفرأ بعد
أن كانت أقل تمسكاً في الفترة الأولى، حين لم تكن
المصالح قد تضاربت، ولا الفروات قد تشعبت وتكاثرت، ولم
يكن القداخل في الأدوار قد تأسس، ولا تطور بطريقة لولبية
لم تخطر على بال المثقفين، ولا السلطة نفسها.

وقد كانت الأمور في طور النشوء، لا تتمدى إثبات الولاء
وقبض ثمنه على مبدأ الرضاة المشتركة الذي منه معاوية بن
أبي سفيان، الذي استاء من أبي بكر بن عثمان بن الحارث،
الذي كان يكثر من القدوم إلى مجلسه دون أن يلى له عملاً،

* شاعر وصحفي، سوريا.

الكاتب بمقدار قدرته على ترجمة مشروع الحاكم، وتقديمه للناس في حلة قشبية من الخطابة والكتابة.

وقد كان المثقف الذى لا تستخدمه الدواوين بمثابة طائش يلهو، وعقل لا يؤبه له، ولا يعمل على تقديمه أحد؛ لأن استخدام الوالى أو السلطان لأحد الكتاب كان ينظر إليه على أنه الدليل على ارتفاع الذكر والنباهة والتقدم فى الحرفة أيضا، وهكذا صار الاستغناء عن العمل مع السلطان مستحيلا، بالرغم من الاعتراف بأن الاستقلالية محمودة، كما نص على ذلك التوحيدى نفسه:

«والعزلة محمودة إلا أنها محتاجة إلى الكفاية، والقناعة مزية فكهة، ولكنها فقيرة إلى البهجة، وصيانة النفس حسنة إلا أنها كلفة محرجة إن لم تكن لها أداة تجدها، وفاشية تمدها، وترك خدمة السلطان غير الممكن، ولا استطاع إلا بدين متين، ورغبة فى الآخرة شديدة، ونظام عن دار الدنيا صعب، ولسان بالحلو والحامض بليغ»^(٢٢).

وفى الوقت الذى حلت فيه المؤسسة الفقهية عقدتها، واعتبرت التردد اليومي على أبواب السلاطين منقصة، وطورت شكلا ذكيا من أشكال التعامل المستمر غير المباشر مع السلاطين، لم يستطيع الكتاب الوصول إلى تلك النتائج بالرغم من تبحرهم القديم والحدث بأن الملك لا يكتمل إلا بهم، والسياسة لا غنى لها عنهم؛ فأمر السلطان، كما كان يقول شيوخ المهنة، مخرفة إذا استوت بالكتابة صارت سياسة.

وقريبا من هذا المعنى، كانت وصية عبدالحميد للكتاب التى بشرتهم أيضا بأن: الملوك لا يستطيعون الاستغناء عنهم:

«ما أهل هذه الصناعات، يحكم ينتظم الملك، وتستقيم للملوك أمورهم، ويتديرهم سياستهم يصلح الله سلطانهم، ويجمع فيهمهم، وتثمر بلادهم، ولا يستغنى عنكم منهم أحد، ولا يوجد كاف إلا منكم، فموقعكم منهم موقع أسماهم التى بها يسمعون»^(٢٣).

والحقيقة أن الملوك كان لهم رأى آخر يختلف عن رأى عبد الحميد، فهم لم ينظروا دائما إلى الكتاب بتلك الأهمية، وكانوا يعاملونهم كالخدم، ويسومونهم سوء العذاب، مهما علت مراتبهم، فالوزير المهلبى نفسه الذى استقوى على أبى حيان، وطرده من مجلسه، أهنت كرامته، وتعرض للضرب بالمقارع على يد معز الدولة الذى كان يشتمه، ويغش له القول، وقد ضربه خمسين ومئة مفرقة بشهادة صديق أبى حيان، صاحب كتاب «تجارب الأمم»^(٢٤).

ولعل تلك الإهانات الترابية التى كانت تنتقل من السلطان إلى الوزير إلى كبير الكتاب وإلى آخر موظف فى ديوان الخراج، هى التى دفعت أبى حيان إلى الاستشهاد بقول الخلف الصالح: «وما تعظم أحد على من دونه إلا بقدر ما تصاغر لمن فوقه»^(٢٥).

وقد جاء ذلك الاستشهاد فى أول لقاء له بالوزير أبى سعدان. لكنه، ونظرا لاستخدامه ذلك القول فى ذلك المكان، احتال فى أن يعطى للتصاغر معنى مشابها يربطه بالتواضع، ويجعل منه دواء للنفس، مع أنه فى قرارة نفسه كان يعلم علم اليقين أن الكرامة والحرية لا تجتمعان غالبا فى ظل الحاجة، وأن السلطة فى زمانه كالسلطة فى معظم الأزمنة، لا ترى فى المثقف غير تابع مفيد، عليه تنفيذ الأوامر، وعليه ألا يطمح لأكثر من دور الناصح والمشارك بالرأى حين تصفو النفوس ويخف التوتر فى تلك العلاقة القائمة على الاحتقار والمغلظة بألوان شديدة التعقيد من الكراهية الدفينة.

ولم يكن الأمر كذلك فى القرن الرابع الهجرى وحده؛ فالجاحظ الذى يجعل أبى حيان كثيرا، حط من شأن كتابة الدواوين، وكان يعتقد أنها من أصناف أعمال الخدم الصغار، وأن الامتثال فيها يزيد كلما زادت مرتبة صاحبها، وهو نص على ذلك صراحة فى رسالة «ذم أخلاق الكتاب» حيث يقول:

«أغزهم علما أسهتهم، وأقربهم من الخليفة أهونهم»^(٢٦).

ولا يخلو الأمر من ففة كانت تحاول جاهدة أن تصون ماء وجهها بعدم التماسي على الأعتاب، والترفيع عن المزاومة أمام الأبواب، ولهذه الففة المترفعة بالذات، وهي قليلة في كل المصور، توسط أبو حيان هند الوزير وطالب بتقريب هذه الطائفة ورجالها الذين:

«وأوا أن سف العراب أعف من الوقوف على الأبواب، إذا دنوا منها دفعوا عنها» (٧).

وفي هذه الرسالة الطويلة الموجهة إلى الوزير أبي عبد الله العارض بن سعدان، بلغت أبو حيان، بكياسة نادرة من أمثاله، نظر الوزير إلى علم أساسي لاتنجم السياسة من دونه، وهو علم اصطناع الرجال، ويضرب مثلاً بأبي محمد المهلب الذي أحاط نفسه بكوكبة من أذكي وأنبه مشقفي ذلك [الزمان] كآبي إسحق الصابي، وأبي سعيد السيرافي، وابن درستويه، والسري الرفاء، وغيرهم من وجوه الأدباء والشعراء، وكان ذلك الوزير يطرب لاصطناع الرجال طرب عشاق الفن للثناء الجيد» (٨).

ولا معنى هذا الموقف من أبي حيان أن جميع الأدباء كانوا بهذه الأريحية، يؤثرون على أنفسهم، ويتساعدون ويتعاضدون، فقد كانت الأغلبية تميل على الدسائس، وتتضارب في الدواوين، وخارجها، وتسرق أعلامها للمكائد أقل مما تبرها للكتابة، لذا هانت هذه الطبقة على غيرها، ولم يحد السلطان أو الوزير يابه لها، أو يقيم لأصحابها وأرائهم كبير وزن، فحبسهم منه أن يعطى، وشرطه عليهم أن يطعموا.

أما أسئلة النزاهة، والمصداق، وكرامة المهنة وأصحابها، فلم تكن من القضايا المطروحة بحدة والحاح في مناخ لا تنفق فيه غير بضائع المنافقين والانتهازيين الذين يعرفون سلفاً أن أعلامهم مسخرة للتبوير، وليست موظفة للتغيير.

وقد سخر أبو حيان من تلك الحالة في نص بالغ الدلالة على قبول المثقفين في ذلك الزمان منطق السلطة دون مناقشة أو احتجاج، فقال:

«لو ظفر يوم الجمل طلحة والوزير وعائشة بعلى ابن أبي طالب، دار الخلاف بينهما، وكان لا

يعول أحدهما في الاستظهار على صاحبه إلا بأن يتزوج عائشة، ثم يكافح صاحبه بها ويشيمتها الذين فتوا بعز جملها، وتداووا به، وكنا نحن نكود عمائنا، ونرفع طبالنا، ونسرح لحانا، ونكتحل، ونحتفل، ثم نجلس في المساجد والجوامع، ونحتج لذلك التزويج، وتأول كل قول، ونخرج كل خبر، ونبلغ كل هابة بكل حيلة» (٩).

ولا يخفى أبو حيان قناعته بأن استبداد السلطة والمبالغة فيه، ينبع أحياناً من خنوع الناس، خصوصاً طبقة الكتاب، فقد كان يكفى ابن العميد أن يرفع الطرف، لترتعد المفاسل، وتصفر الوجوه، وقد تعود الصاحب ابن عباد أن يكون مطاعاً، مسمرع الكلمة دون مناقشة، لأن كل من كان حوله لم يجرؤ على أن يرد له أمراً، أو يناقشه في مسألة:

«والذي غلط في نفسه، وحمله على الإحجاب بفضله، والاستبداد برأيه، أنه لم يحبه قط بخطئة، ولا قبول بتسوئة، ولا قيل له: أخطأت أو قصرت، أو لحت، أو غلطت أو أخطئت، لأنه نشأ على أن يقال: أصاب سيدنا، وصديق مولانا، ولله دره، ولله بلاؤه، ما رأينا مثله، ولا سمعنا من يقاربه» (١٠).

ولا تقف أخلاقيات الكتاب عند حد الانتهازية والنفاق، إنما تتحول في حالات كثيرة إلى مشاركة في التجسس والاستخبار لهذا الطرف أو ذاك، فقد كان أبو عبد الله البصري، الملقب بالكاهدي، أحد شيوخ المعتزلة، وألمع كتابهم يحمل، على ذمة أبي حيان، لقب المرشد، لأنه كان جاسوساً على صاحب بغداد (١١).

وقد طلب من أبي حيان نفسه أن يكون حينا على ابن موسى، وإلى الجبل، فرفض لسببين لا تدرى أيهما كان الأساس في اتخاذ قرار الرفض، فهو يقول في جملتين متلازمتين: «إن التجسس لا يليق به»، ثم يعبر عن خشيته من أن يلقى به الرجل الذي سيبتجسس عليه «من أعلى الجبل إن رآه من أمره شيء» (١٢).

لتنمود أكثر قوة في ثلاثينيات وأربعينيات القرن الرابع. وهي حقبة شباب أبي حيان التوحيدي الذي أغفل الحديث عن نفسه قبل أن يظهر بوصفه مثقفاً مكتمل الشخصية والتكوين في بلاط ابن العميد الأب، ولاحقاً في مجلس ابن العميد الابن، وخلفه صاحب ابن عباد.

وقد تعاون المؤرخون والإخباريون، عن غير قصد، مع أبي حيان في إخفاء هذا الجانب المجهول من شخصيته. فهاقوت يؤكد في معجمه أن أحداً لم يدمج في خطاب، ولا ذكره في كتاب (١٧)، وماذا لك لسوء هيئته، وفحش سيرته، كما نظن، إنما تلافينا للغضب، وتحاشيا للنقمة، فقد كانت أخبار الثوار والمتمردين تضر بكتابها، ونالها، وحاملها، وما معظم من تصدى للتأريخ على درجة عالية من الحياد والموضوعية، ليفسد صنيع نفسه، ويحلب المصادرة لكتبه بذكر الفقة التي باوت بغضب حكام العصر، وسلاطين الزمان.

وليس من المعقول أن يتحول الإنسان من متمرد إلى متمسول، وسائل ملحف، في لحظة عين. فقد مرت تجربة أبي حيان في محاضر طويل وصعب قبل أن تصل - إلى المرحلة التي باع فيها الذمة والمروءة، ومارس النفاق والكذب، وسجل ذلك على نفسه في نص نادر من أدب الاعتراضات، وذلك في الرسالة التي بعث بها إلى القاضي أبي سهل، على ابن محمد، وهي آخر ما وصلنا من ذلك المثقف الموسوعي الكبير الذي اختفت أخباره تماماً بعدها، فأصبحت تلك الرسالة، بصراحتها وموقعها، بمثابة وثيقة الاعتراف الأخيرة التي يدلي بها مفكر مجرب، لم يعد له في الدنيا ومفاهيمها مأرب.

ففي تلك الرسالة التي تضارع اعترافات روسو في صدقها ودقتها، يقول أبو حيان للقاضي عن بشر ذلك الزمان بحكامهم ورعاهم:

«لقد اضطرت بينهم بعد الشهرة والمعرفة، في أوقات كثيرة، إلى أكل الخضر في الصحراء، وإلى التكفف الفاضح عند الخاصة والعامة، وإلى بيع الدين والمروءة، وإلى تعاطي الرها بالسمعة

وهناك تهمة أخرى بالتجسس ألصقتها القفطي بأبي حيان حين اعتبره مكلفاً بنقل ما يدور في مجلس الوزير ابن سعدان لأبي سليمان المنطقي السجستاني، وتلك التهمة ترجع الأدلة التي تنسب أبا حيان التوحيدي إلى إحدى الجمعيات السرية التي كانت تعج بها بغداد في ذلك العصر، وتجعله، رغم تنصله من ذلك نقية، عضواً مشاركاً في كتابة رسائل إغوان الصفا (١٣)، التي حاول أصحابها تغيير المجتمع بالعلم والثقافة والفكر والفلسفة، بعد أن فشلت معظم حركات التمرد الثوري، والتشهير بالمنف، منذ ثورة الزنج بالبصرة إلى ثورات القرامطة في الشام واليمن والعراق. ولعل نسبة تأليف كتاب (الحج العقلي إذا ضايق القضاء عن الحج الشرعي) لأبي حيان تزيد من احتمالات ذلك التورط في عمل سياسي سري. فمضمون ذلك الكتاب وفكره الأساسية كانا سببا في إعدام الحسين بن منصور الحلاج الذي سبقه إلى ستر الميول الثورية القرامطية بمسوح التصوف مع أن الدلائل والنصوص كافة تشير إلى أنه سجن بتهمة القرامطة، وأشهر في بغداد على أنه أحد دهاتهم (١٤)، ثم واصل إدارة وتحريك بعض تلك الجمعيات السرية من داخل سجنه في قصر الخلافة، وبرعاية أم الخليفة المقتدر، التي مارس نفوذه الروحي عليها بشكل أقوى وأكثر تأثيراً من طريقة «راسبوتين» في بلاط القيصرية.

ومن المثلث عليه أن الحلاج، الذي لا يعترف أبو حيان بأستاذيته علناً، كان المحرك الأساس لانقلاب ابن المعتز قبل سجنه (١٥). وقبلها كان مستشاراً سرياً للقائد العسكري البارز، الحسين بن حمدان. وقد دفع حياته لاحقاً ثمناً لصراع مدمر بين بعض تلك الحركات السرية، وبخصوصاً بين الحركة التي كان يقودها ابن أبي العزاقز والشلمغاني (١٦)، مستشار الوزير حامد بن العباس، الذي حاكم الحلاج أشهراً عدة، ولم يكف عنه حتى صدر قرار تجريمه وصلبه من جراء القول بالحج العقلي.

وإذا صحت نسبة أبي حيان التوحيدي إلى إحدى تلك الجمعيات، فإن كشابه عن الحج العقلي، وطريقته في التصوف، يضعانه مباشرة - وهذا مجرد افتراض - في الفرع الحلاجي وحركته التي غابت عن الأنظار بعد صلبه وإعدامه.

والنفاق، وإلى ما لا يحسن بالحر أن يرسمه بالقلم، ويخرج في قلب صاحبه الألم» (١٨).

لقد رأينا بقايا صور التمرد في حياة أبي حيان في مرحلة ظلالها الغاربة، وليس في مطلع فجرها، وتلقى شمسها وحرها، ولو وصلتنا أخبار المرحلة المسكوت عنها في حياة هذا الرجل الاستثنائي لعرفنا الكثير من مشاغباته، ومشاكساته، وهواجسه المشروعة، وتطلعاته إلى أفق أرحب، وحياة أخصب، وحرية أنضر، وكرامة أوفر.

وبما إن تلك الحقبة غير معروفة، وإنه لا جدوى من البكاء على الحليب المراق، لا يبقى إلا أن نرصد صورة التمرد في مرحلة أفلولها، فقد ظل في حياة أبي حيان مشاكسات مشهودة إلى أن جاوز الأربعين.

وربما كانت علاقة هذا الأديب والفيلسوف بالوزير صاحب ابن عباد حالة نموذجية لرصد رحلة المثقف، وتراجعاته، وتأرجحه بين التمرد الكريم، والاستسلام المهين، فقد كانت في عقل أبي حيان جميع هواجس المثقفين الذين يتطلعون إلى تغيير العالم نحو الأفضل، ويعتقدون بإمكان تحقيق ذلك في أيام معدودات. وكانت في سيرة صاحب وطريقة إدارته للحكم معظم البذور التي تشكل المنطق القهقري الاستبدادي الذي لا يأبه للبشر وعذاباتهم وأحلامهم وطموحاتهم، ولا يؤمن إلا برأى واحد، وموقف موحد، ويرى في الانتقاد الموجه لشخصه سهماً مسدداً إلى هيبة الدولة.

لقد كان أبو حيان، مثل جميع الكتاب القهقريين بصانعتهم، ندأً للصاحب ابن عباد، وقبله ابن العميد، لكن ابن عباد لم يكن يرى فيه أكثر من «وراق في الحضرة» يصلح لتدبيج فقرة، أو نقل رسالة، أو نسخ كتاب، وقد استكثر صاحب على أبي حيان ذات مرة أن يقوم لتحيته فهو، على حد تعبير الوزير، في مرتبة الخادم، ومن كان مثله لا يجوز أن تمنح له مهمة شرف القيام لعلية القوم والكبار» (١٩).

وقد حظى التوحيدى بهذا النوع من المعاملة القاسية، لأنه لم يخف نذيقه العلمية والأدبية، وجاهر بشفوقه على الوزير بالحفظ والمعرفة في جلسة سجلت وقائعها في أكثر من كتاب (٢٠). فكانت تلك أم الكبار، والخطيئة التي لم تفتفر فصاحب السلطة، مهما ادعى الثقافة والتواضع والحلم، لا يحب أن يرى نفسه إلا أولاً في كل شيء، وبما يدل من تسول له نفسه زعزعة تلك الصورة في مرآته وأمام حاشيته.

وكانت ثالثة الأثافي أن التوحيدى لم يتورع عن انتقاد رسائل صاحب، وأسلوبه، إلى درجة أنه اقترح أن يلخص كتاباته، ليزيل ما فيها من الحواشي غير النافعة، والسجع المتكلف (٢١). ووصل الخبر إلى الوزير، فكانت تهمة الزندقة جاهرة، لإرهاب الكاتب، وكف لسانه، وإجباره على الهرب من الرى مؤثراً السلامة، وقائلاً من الغنيمة بالإياب، فالصاحب لم يمتنع عن الإغداق عليه ككتاب فقط، إنما حرره من أجر النسخ، على حد زعمه (٢٢).

ويستحسن أن نذكر هنا أن التوحيدى طرد من بغداد على أيام المهلبى بتهمة الزندقة أيضاً (٢٣).

ويبدو أن الذين لم يحتملوا سلوكه الفظ، وأسلوبه المتشدد، وطريقته التي لم تكن غائمة في بدايتها، كانوا يستهلون إطلاق تلك التهمة التي ركبت إلى آخر العمر، إلى درجة أن بعض المؤلفين يمترونه من أعظم ملاحدة الإسلام، على حد تعبير أحدهم، «مجمع ولم يصرح» (٢٤)، على العكس من ابن الراوندى الذي كان واضحاً في الدفاع عن سوء عقيدته وقناعاته (٢٥).

وكان من الطبيعي لصاحب روح متمردة أن ينشقم لنفسه ولأبناء مهنته بكتاب أهدر فيه هيبة الوزراء جميعاً، وعصوياً ابن عباد الذي جعله يحاكي المومسات، وقرنه مع أصحاب السجاجات (٢٦). وما كان بإمكان ذلك الكتاب أن يشيع ويتشر لولا قيام مؤلفه باستغلال التناقضات الموجودة بين الوزراء، وتقديم كتابه لواحد منهم. والظاهر أن هذا الكتاب هو كتاب العصر، فقد كان حين عرض مشروع مسودته على الوزير ابن سعدان في حدود «الملزميتين» أربعاً وعشرين ورقة، أو «كاغد فرعونى» (٢٧) بلغة الوراقة في ذلك

مفهومة بالنسبة إليه وحده، فقد كان يناطحهما أدبيا، ويعتبر نفسه أفضل منهما. لكن السلطة والثروة كانتا بحوزتهما، لذا حقراء وطرداه، وقبلهما، طرده المهلبى، وكان من الممكن أن يطرد من مجلس ابن سعدان، لو طال به المقام، وظل على روحه التمردية الأولى، فالسلطة الاستبدادية لا تجالس إلا منافقيها، ولا تنفق بسخاء إلا على الأنبياع والموالين. وهذا ما أدركه صاحب كتاب المثالب متأخرا، بعد أن دفع غالبا ثمن التناقض التاريخي بين منطق السلطة وهواجس المثقفين.

إن أبا حيان لم ينتقم من وزيرين فقط، كما أسلفنا، ولا كانت سهامه موجهة إلى ثلاثة وزراء فحسب، إنما اتفقم للمثقف من السلطة في المطلق، وتجاوز في نقده الوزراء إلى السلاطين والملوك وعائلاتهم. ومن أشنع صوره الكاركتيرية في النقد تصويره انشغالات الملكة وهي جالسة على الكنف، توجه الأوامر للوكلاء ومديرى الأعمال في الأمصار^(٣٢)، وإلى هذا الساغر والساحر الكبير، تنسب عبارة «لولا الخدم ما ظهر فضل الملوك». ومن النادر أن تسمع له دهاء، دون أن يبدأ بلازمعه المعسودة «أعوذ بالله من سلطان جائره»^(٣٣).

ويكتمل لهم مخدئ التوحيدى لسلطات زمانه بموقفه المناوئ للشبهة، في عصر كان النافذون فيه معظمهم من الشيعة، ومن آل بويه وأخوانهم. وقد فكر آل بويه، كما هو معروف تاريخيا، بنقل الخلافة من رھط العباس إلى شيعة على، لكن السياسة انتصرت على الجانب العقائدى، وفضل البهبيون الاحتفاظ بخليفة ضعيف يسيطرون عليه، بدلا من الإتيان بخليفة تطيعه الأغلبية، وتعتبره زعيما روحيا شرعيا له الأولوية في الطاعة على آل بويه وغيرهم.

وقد ركب التوحيدى مركبا صعبا من الناحية السياسية بدخوله طرفا محاصما للشيعة في ذلك العصر الذى شهد فترة كبيرة بين الطائفتين الإسلاميتين الرئيسيتين. وقد كانت «رسالة السقيفة»، التى يرجح إحسان عباس أن تكون من بدايات ذلك المفكر الفيلسوف^(٣٤)، بداية الغيث في تلك العداوة، ومن المؤشرات الأولى على استعداده المبكر للتزيف والوضع المثقن، ثم اكتشلت تلك البدايات بالخلاف مع

الزمان، ثم مضى يضيف إليه ويزيد، حتى أصبح سقرا ضخما انتصف فيه للمثقفين من السلطة، وكشف الكثير من خباياها، والتصدعات النفسية التى تلحقها بالشخصيات التى تتولاها. وقد شاع هذا الكتاب فى الثقافة العربية المعاصرة، باسم (مثالب الوزيرين) مع أن ياقوت يذكره باسمين آخرين، هما: (ذم الوزيرين) و(أخلاق الوزيرين)، وما من تفسير لشيوخ الاسم الأول غير انتشار كتاب (وفيات الأعيان)^(٣٥) ومعرفة الباحثين المبكرة له، وهى معرفة سبقت معرفتهم بياقوت ومعجمه، وجملت اعتمادهم عليه أكثر من غيره.

إن حكاية التوحيدى مع السلطة قصة فى غاية التعقيد، ولعل خير وصف ينطبق عليها هو وصف أحد المعلمين على كتاب (الإستماع والمؤانسة) الذى كتب على خلافه الأخير^(٣٦) أن مؤلفه بدأ صوفيا، وتوسط محدثا، وأنهاء سائلا ملحقا، وتلك صفات تنطبق على مسيرة أبى حيان فى علاقته مع سلطات زمانه. فقد بدأ طوباويا متحررا، يريد تغيير العالم، ووقف الجور، وإشاعة العدل والحرية، ثم مال إلى التوفيقية والوسطية، وصار يوازن بين مصالحه وأقواله، إلى أن وصل إلى المرحلة التى تصاعدت فيها الخيبات، واكتمل الاستسلام؛ فسأل وألحف، وتسول جهارا، وباع الدين والمرودة، وتزلف، وناقض، وهاد دون نتيجة مقابل ذلك الاستسلام للسلطة ومنطقها الذى لا يقبل الرضى، ولا يحب التعامل مع لفظة «لا» وقائلها، ولا الحوار مع المطالبين بالتغيير.

وقد تغيرت لغة أبى حيان تماما مع السلطة فى هذه المرحلة التى تمتد، حسب اعترافه، من ذيل الكهولة إلى أوائل الشيخوخة؛ فصار يعترف بمبروبيته وحاجته، فى آخر مجالسه مع ابن سعدان^(٣٧)، وكان قد طالبه فى أولها بالسماح له بمخاطبته بالكاف والتاء^(٣٨).

لقد ثار أبو حيان ثورة عارمة فى مجلس ابن العميد، من أجل سوء معاملة غيره فى المجلس، وهو شاعر من الكرخ، وكان قد جاوز الثلاثين بقليل آنذاك، ثم ثار بطريقة أخف ضد سوء معاملة صاحب ابن عباد له شخصيا، وكان على أبواب الأربعين، وكان لخلافه مع هذين الاثنين أسباب

الوزيرين الشيعيين. ومع تقدم المؤلف في العمر والتجربة، سنرى أحكامه السياسية الفجة في «رسالة السقيفة» تتطور وتتحول إلى أفكار سياسية محدث يرمي فيصيب، ويطن فيوجع، فهو المفكر الإسلامي الوحيد، تقريباً، الذي ركز على طمسوحات الإمام على السياسة معزولة عن فكرة الإمامة، ووضع نصاً نادراً يشير إلى دهاء على السياسي في منع العباس من حسم القضية في حياة النبي (صلى الله عليه وسلم)، وكان العباس قد اقترح على علي (رضي الله عنه) أن يذهب إلى النبي (صلى الله عليه وسلم) في مرضه الأخير، فرفض، وبرر ذلك لاحقاً في كلمة، نسبها أبوحيان إلى القعقاع بن عمرو:

«قال القعقاع: قال أمير المؤمنين، علي بن أبي طالب، في جوابه لي: لو فعلنا ذلك، فجعلها في غيرنا بعد كلامنا؛ لم ندخل فيها أبداً؛ فأحببت أن أكف، فإن جعلها فينا، فهو الذي نريد، وإن جعلها في غيرنا، كان رجاء من طلب ذلك منا مدوداً، ولم ينقطع منا ولا من الناس» (٣٥).

لكن هذه الخبرة السياسية التي تطورت كثيراً بعد «رسالة السقيفة»، لم تغد صاحبها كثيراً، فالعلم والخبرة لا ينفعان ولا يتفان إذا اجتمعا مع سوء الحظ. وكان حظ التوحدي، مثل زمنه، قاسياً فظاً؛ لذا لم ينجح، ولم يستقر على وجه ولا على مبدأ، وظل يتأرجح صعوداً ونزولاً بين الرغبة في التمرد والحاجة القاهرة التي تدفع إلى الاستسلام.

وما بين مرحلة الغضب العارم على السلطة والمرحلة الرهيبة من الانكسار التي وصل فيها إلى حد القول «أسجد لقرن السوء في دولته» (٣٦)، كانت هناك محاولات دائبة من جانبه لتثقيف السلطة - إذا صح التعبير - فكتبه تنضح حتى حوافها العليا بالحكم والأمثال السلطانية، والأقوال المبطنة في ما يجوز للأمر، وما لا يجوز له (٣٧)، مع مقارنات بين جهود ونظم مختلفة منها مقارنة بين الإسكندر والمهدي (٣٨)، وقد كان الرجل مفرماً بتعدد صفات الحاكم الناجح التي نجدها مبثورة في أكثر من مكان في كتبه الغزيرة.

ومع أنه انحدر من عائلة بسيطة، فقد كان نخبياً، إلى حد ما، في تفكيره، وكان يعتقد أن على الحاكم ألا يختار أحواله من العامة، فزوال الدول، على حد تعبيره، يكمن في اصطناع السفلى، كما أن له آراء أخرى يتجاوز فيها النخبوية ليدخل في حد المنصية (٣٩).

وبعيداً عن دائرة الحاكم، لا تلمس تلك النخبوية عند أبي حيان، فهو أول من بسط الصعب، وقرب المسائل الفلسفية المعقدة إلى أذهان العامة. وكان يعاشر بحكم صوفيته التي كانت مصنوعة، ثم صارت أصيلة، الكثير من القصابين والندافين والبقالين، بل إنه طمع في مرحلة من مراحل انكساره إلى مشاركة يقال الحي الذي يمش فيه. وطلب من أبي الوفاء المهندس ألف درهم رأسمالاً أولها يسمح للبقال بالتفكير في مشاركته (٤٠). وربما أجرى الحكم السياسية على ألسنة الكتاسين، كما فعل حين جعل أحدهم يحاور صاحبه عن عزل علي بن عيسى، واستيوار ابن الفرات (٤١).

وفي تلك المرحلة التي سنصطلح على تسميتها بالوسطى المطلقة؛ لأنه كان فيها وسطياً في كل شيء، ولأنها جاءت في أواسط العمر، بين مرحلة التمرد والعنف ومرحلة الصفاء الروحي التي وصل إليها وهو في أرذل العمر، أقول في تلك المرحلة، حاول ذلك المفكر الكبير أن يكون صانعاً للسياسة عن طريق تقديم النصيحة للقائمين على تنفيذها، لكنه لم ينجح في هذا الجانب أيضاً، فالوزير ابن سعدان الذي قرره وسامره لم يستمع إلى نصائحه إلا في حادثة إنصاف العلوية (٤٢)، ثم حادثة شطب تجت عن غلاء الأسعار (٤٣). أما ما تبقى، فلا نجد في سجله الاستشاري ما يدل على نجاحه في تعديل الدقة لصالح هواجس المثقف.

وربما كان الرجل في تلك المرحلة ضحية مباشرة للفلسفة الهلينية ذات الطابع التلقيني، التي تسير جنباً إلى جنب دائماً مع التوفيقية وأنصاف الحلول التي تفسد، حين ترتبط بالفيلسوف، السؤال والجواب والمسألة من أساسها.

وتدل ثقافة هذا الأديب الكبير، كما تدل نوعية الناس الذين قرأ عليهم، على تأثير كبير بالفلسفة اليونانية. فالرجل

ذلك الطريق، بعد أن شاهد فشل ذلك المشروع بقدم حيد العزيز بن يوسف لإدارة شؤون الدولة مكان ابن سعدان. وقد كان ابن يوسف ذاك هو الرجل الذي شتمه فأوهل، وهجاه فأقذع، ووصفه بأنه من أخس الناس وأنتهم (١٨)، وكان من الطبيعي أن يشكل قدومه ضربة قاصمة للمشروع الإصلاحى التوحيدى الذى يتشابه فى نقاط عدة مع مشروع عصر النهضة ومفكره وطروحاته، فلا غرابة والحال هذه أن نجد إعادة الاعتبار لهذا الفكر والمثقف الكبير تبدأ فى عصر التنوير، وأن ترى نصوصه المهمة النور على يد أحمد فارس الشدياق أولاً، ثم يكتمل نشرها وتنقيحها وتحقيقها والعناية بها على يد الجيل الذى أتى مباشرة بعد جيل التنوير، وحافظ مثله على علاقة يشوبها عدم الوضوح بين المثقف والسلطة.

لقد أجبر الحكام، فى عصر أبى حيان وغيره، المفكرين الأحرار على الوقوف فى المنطقة الرمادية دائماً، وقسموا تمردهم بتوظيف حاجاتهم، والتحكيم بهم من خلالها فصاروا يمشون ويخرجون، ويستقيمون وينحرفون، كل حسب اجتهاداته، وحصائنه الأخلاقية، ورصيده من النزاهة، ولم يكن لأبى حيان أن يكون غير ما كان فى محيط لم يعترف سلطانه للمثقف إلا بدور التابع، وعمل جاهداً على حرمانه من نيل حرية القرار، ورفاهية الاختيار بين أشكال عدة للحكم، والتفكير، فدفع أبو حيان التوحيدى وغيره من المفكرين ثمن اختلال تلك المعادلة الرهيبة التى تصطدم فيها الحرية التى هى شرط الشقافة، بالعبودية التى هى شرط السلطة، فتكون الغلبة دائماً لمنطق السلطة فى البلاد المحرومة من الحرية، والراوحة تحت حكومات استبدادية لا تعترف بغير مشروعها السياسى، ولا تتعامل بود إلا مع شارحيه ومفسريه، والمتعيشين من استقراره واستمراره، وهؤلاء ليسوا بالضرورة من أنصار العقل ولا من مؤيدى شطحات الغيلة الحاملة.

لم يكن بعيداً عن الفكر الهللى وتطبيقاته، ولا عن فلسفة السؤال السقراطية، إلى درجة تخاله معها تلميذاً لم يغادر حلقة الدرس، فهو لا يكف عن طرح الأسئلة دون أى طمع فى الحصول على جواب أحياناً، ولعل بأسه من عدم وجود أجوبة تريح قلقه الوجودى المازم، من أقوى الأسلحة التى ساهمت فى حصاره فكرياً قبل استسلامه.

لقد قرن هذا الفكر الكبير العلم بالعمل، ومع حبه الشديد للعلم، لم يفضل أهدأ على العلم (١٩)، وربما ظهر ديمقراطياً وقابلاً لبدا الاختلاف، ومجداً للتعددية فى رأى، كقولهِ:

«وليس فى الدنيا محسوب إلا وهو محتاج إلى تطبيق، والمستمع أحزم من المستبد، ومن تفرد لم يكمل، ومن شاور لم ينقص» (٢٠).

وقد حاول فى مراحل مختلفة من حياته أن يضع معارفه حيز التطبيق، وأن يتفاعل مع قضايا مجتمعه، صديقهها وكسبرها، لكنه كان يلف ويدور، ولا يجد طريقاً إلى الإصلاح أقصر من طريق تنوير الحاكم. فالدنيا لا تطيب إلا إذا تفسف ملوكها، وملك فلاسفتها (٢١).

ولنا مع بعض التجاوزات أن نعتبره من نوعية المثقفين المضويين بالمفهوم الجرامشى، أى بمعنى التفاعل مع قضايا الناس، والانخراط فى طبقة تحمل مشروفاً سياسياً، ورؤية فكرية تحاول تطبيقها بوسائل شتى، ودائماً يطمح الجرامشيون إلى تشكيل نخبة حاكمة يصعدون بصمودها، ويطبقون أفكارهم من خلالها، وهذا عين ما فعله أبو حيان فى طريقه إلى الغربة الكاملة، والمنفى الروحى والجغرافى الرهيب الذى حاشه وعبر عنه بوصف غرته، قائلاً إنها «غربة من لا سبيل له إلى الأوطان، ولا طاقة به على الاستيطان» (٢٢). وقد سار فى

الهوامش:

(١) أبو حيان التوحيدى: الإذاع والمؤانسة، ج ١، ص ١٥.

(٢) السابق ج ١، ص ١٤.

(٣) الجبهىارى: كتاب الوزراء والكهات، ص ٧٣.

(٤) مسكويه: مخارج الأمم، ج ٦، ص ١٩٣-١٩٤.

- (٥) أبو حيان التوحيدى: الإمعان والموازنة، ج ١، ص ٢٢.
- (٦) رسائل الجاحظ، ص ١٢٨.
- (٧) رسائل أبي حيان التوحيدى ص ١٣٦.
- (٨) رسائل أبي حيان التوحيدى السابق، ص ١٤٠.
- (٩) أبو حيان التوحيدى: مطالب الوزيرين، ص ٢٩٧، وكذلك «الرسالة الهندية»، ص ٣٣.
- (١٠) أبو حيان التوحيدى: الإمعان والموازنة، ج ١، ص ٥٨.
- (١١) أبو حيان التوحيدى: مطالب الوزيرين، ص ٢٠٣.
- (١٢) أبو حيان التوحيدى: الإمعان والموازنة، ج ١، ص ٥٣.
- (١٣) جمال الدين القفطى: إخبار العلماء بأخبار الحكماء، ص ٥٨ و ١٨٦، وكذلك الإمعان والموازنة، ج ٢، ص ٥ - ٦.
- (١٤) حول قريظة الحلاج، انظر: هدى الجمان للمنى، مجلد ٢، ج ١٨ الورقة ١٨٥: البداية والنهاية لابن كثير، مجلد ٧، ج ١١، ص ١٤٣ والمنظوم لابن الجوزى، ج ٦، ص ١٢٢ والصلة لرب بن سعد القرطبي، ص ٣٥، والنجوم الزاهرة لابن تغرى بردى، ج ٣، ص ١٨٢. ولتفصيلات أخرى انظر كتابنا:
- فلاية الحلم القرمطى من ١٢٣ - ١٣٠.
- (١٥) ماسيون، المنحني الفخفى لسيرة اخلاج، ص ٧٠.
- (١٦) عبد الرحمن بدوى: شخصيات قلقة في الإسلام، ص ٧٩.
- (١٧) باقرت الحموى: معجم الأدياء، ج ١٥، ص ٥.
- (١٨) رسائل أبي حيان التوحيدى، ص ١٦٤.
- (١٩) أبو حيان التوحيدى: مطالب الوزيرين، ص ٩٩.
- (٢٠) السابق، ص ١٥٠.
- (٢١) نفسه، ص ٣٢٥.
- (٢٢) نفسه، ص ٣٢٥ - ٣٣٣.
- (٢٣) تاج الدين السبكي: طبقات الشافعية ج ٤، ص ٢-٣.
- (٢٤) السابق، ج ٤، ص ٢-٣.
- (٢٥) عبد الأمير الأسم: تاريخ ابن الروندى الملحد، ص ٢٤٣.
- (٢٦) أبو حيان التوحيدى: الإمعان والموازنة ج ١، ص ٥٩.
- (٢٧) السابق، ج ١، ص ٦١.
- (٢٨) ابن خلكان: وفيات الأعيان ج ٥، ص ١١٢.
- ومعجم الأدياء لبقرت، ج ١٥، ص ٧، ج ٦، ص ١٧٠ و ١٨٦.
- (٢٩) جمال الدين القفطى - أخبار الحكماء، ص ٣٨٣.
- (٣٠) أبو حيان التوحيدى - الإمعان والموازنة، ج ٢، ص ٢٢٦ و ٢٢٧.
- (٣١) السابق، ج ١، ص ٢٠.
- (٣٢) أبو حيان التوحيدى: «الرسالة الهندية»، ص ٦١.
- (٣٣) أبو حيان التوحيدى: الإمعان والموازنة، ج ٢، ص ٦٧.
- (٣٤) إحسان عباس: أبو حيان التوحيدى، ص ١٣٧.
- (٣٥) أبو حيان التوحيدى: الإمعان والموازنة، ج ٢، ص ٧٥.
- (٣٦) السابق، ج ٢، ص ٢١٥.
- وكذلك رسائل أبي حيان التوحيدى، ص ١٤١.
- (٣٧) أبو حيان التوحيدى: الإمعان والموازنة ج ٢، ص ٦٨.
- (٣٨) السابق ج ٢، ص ٣٤.
- (٣٩) نفسه، ج ٢، ص ٤١.
- (٤٠) رسائل أبي حيان التوحيدى، ص ١٣١.
- (٤١) أبو حيان التوحيدى: الإمعان والموازنة، ج ٢، ص ٥٤.
- (٤٢) السابق، ج ٢، ص ٧٣.
- (٤٣) نفسه، ج ٢، ص ٢٦.
- (٤٤) نفسه، ج ١، ص ٨٧.
- (٤٥) نفسه، ج ١، ص ٦٥.
- (٤٦) نفسه، ج ٢، ص ٣٢.
- (٤٧) أبو حيان التوحيدى: الإشارات الإلهية، ص ٧٩.
- (٤٨) أبو حيان التوحيدى: الإمعان والموازنة، ج ٣، ص ١٤٩ - ١٥٠.

تحولات حديث الوعي قراءة في التوحيدى

هالة أحمد نواد*

- ٩ -

الوحدة والاندماج، وإن كان يؤسس للتواصل فى عمق الانفصال.

هذه المفارقة (أو الثنائية) المعرفية تمكن الذات من تبادل الحديث مع نفسها، لأن الحديث يتطلب طرفين منفصلين بالضرورة، ففى عمق المفارقة يتحقق التواصل، بواسطة تبادل الحديث الداخلى الذى يجسد الاتصال فى الانفصال. وهكذا يمارس الإنسان بينوته، ويميل على تجاوزها فى أفق حديثه الداخلى الذى هو أفق للفصل والوصل معا.

وبما يشير الانتباه فى هذا السياق أن يكون لفظ «البينونة» مشتقا من «البين». وقد وصفه ابن منظور فى (لسان العرب) بأنه يكون على وجهين، إذ يكون البين الفارقة، ويكون الوصل، فهو من الأضداد^(٢). وذلك وصف يؤكد الحس اللغوى الرفيع للتوحيدي فى صياغة هذا المفهوم، كما يدعم معنى البينونة بوصفها إمكانا للفصل والوصل بين الإنسان ونفسه، فى لحظة حديثه الداخلى، تلك اللحظة التى هى لحظة معرفية خاصة، مركبة، تنقسم فيها الذات على نفسها، فتصبح ذاتا عارفة، وموضوعا للمعرفة،

«سألت أبا زكريا الميسرى عن الإنسان بقول: حدثنى نفسى بكذا وكذا، وحدثت نفسى بكذا وكذا، هذا، فإلى أجد الإنسان ونفسه كجارين متلاصقين يتلاقيان فيتحدثان، ويجتمعان فيمحاضران، وهذا يدل على بينونة بين الإنسان ونفسه؟»^(١).

ذلك ما قاله أبو حيان التوحيدي، فى إحدى مقابساته. والسؤال يبين عن الكيفية التى يبنى بها التوحيدي إمكانات علاقة الإنسان بنفسه عبر أفق الحديث، حديث الإنسان مع نفسه، حيث تدل لحظة الحديث على وجود بينونة داخل الإنسان يجسدها الفعل اللغوى لحديث النفس. ومفهوم البينونة، كما هو واضح من النص، يعنى خلق مسافة بين الإنسان ونفسه، مسافة تحقق المفارقة والانفصال والثنائية على المستوى المعرفى. والنص يقدم لنا صياغة تمثيلية لافتة لهذه المسافة، حيث يقدّر الإنسان ونفسه أشبه بجارين متلاصقين، والجوار يستلزم الثنائية، والتلاصق لا ينفىها، ولا يؤدى إلى

* قسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة القاهرة.

وفي عمق التجربة الإنسانية المضارعة بكل مستوياتها ومجمل علاقاتها، بمباراة أخرى، هذه اللحظة ليست لحظة معلقة في الهواء، ومنفصلة عن ما قبلها أو ما بعدها، وإنما هي لحظة وثيقة الصلة بكل ما سبق، حبلية بإمكانات كل ما هو أت. وهذا لا يتعارض مع مباحثتها وتجديدها، إنها اللحظة التي تكمن مقدماتها في باطن الإنسان كالجنين، مضجرة، يحور بها اللاوعي ويتفاعل معها، وهي تنمو وتتطور وتتلور داخل اللاوعي تدريجياً، حتى تصل إلى كامل نضجها وتحقق بذورتها القصوى، فتتجلى سافرة في مرآة الوعي عبر فعل الحديث، مباحثة في حضورها، قوية في تجديدها.

ولا تحدث هذه الحالة للوعي الإنساني بمعزل عن الخارج والآخر، إنها تشكل في استجاباتها إلى ما في الخارج. وتبلغ ذروتها في عمق تواصلها مع الآخر ذي الحضور الكثيف داخل الذات، حتى أثناء عزلتها عنه في حال البهونة. ولهذه النوعية من التواصل طابعها الخاص الذي يتبادل فيه طرفان التأثير والتأثير، على نحو يتشكل منه وعي اللحظة في شكل بينونة يجسدها الحديث. هذه البهونة يمكن التمييز بين حالين لها في فعل الحديث، أو مرحلتين: مرحلة إيجابية هي حال الوعي النقدي، وأخرى سلبية هي حال الوعي الشقي.

أما حديث الوعي النقدي، فهو الحديث الذي تتحقق به الذات مع نفسها، في عمق تواصلها الشري المتجدد، وتفاعلها الحي مع الآخر المتنوع معرفياً ووجدانياً، أي حينما يصبح إمكان التواصل قائماً بدرجة مختلفة، وحينما يصبح حضور الآخر المنفصل المفاير حضوراً يستفز إمكانات الذات التي تتفاعل معه. وحديث الوعي، في هذه اللحظة، هو الحديث الذي تتحقق من خلاله الذات بإمكانات تجاوزها لذاتها معرفياً، في محاولة لتأسيس وهي مفاهيمها ما هو سائد ومستقر، وهو الأسر الذي لا يحدث إلا إذا تمتع الوعي بإمكانات تربيته عما يحويه التوحيدى بالقوة المتصاعدة من الطبيعة، وهي نسبة العقل عند العامة في اتجاه الاتحاد بالنفس الناطقة، الجوهر الشريف، الناقل، وذلك ليتحكم من إدراك الحقائق كما هي في ذاتها، متغلبة من كل أشكال اللبس والوهم والظن. إن هذه الرغبة في التجاوز المعرفى هي ما

كما تصبح ذاتاً في مواجهة ذات أخرى هي إياها، وتعى نفسها كأنها آخر منفصل عنها ومباين لها معرفياً، لكنه ذلك الآخر الخفى القابع في عمق الذات، الذي يمارس حضوره الخاص المفاير، مغايرة الباطن للظاهر، والداخل للخارج، ويمارس صراعه مع الذات التي هي هو في توترها ما بين نقائصها، إن هذه اللحظة، بمباراة أخرى، هي لحظة ممارسة الوعي إمكانات انقسامه على نفسه، ووعيه بهذه الإمكانات، وسميه إلى مجاوزة هذا الانقسام، عبر أفق الحديث الذي هو تجسيد فعلى لهذه اللحظة من حيث تجليها في مرآة الوعي.

إن اعتبار الحديث تجسيدا لغوياً فعليا للحظة البهونة لا يحقق لها طابعها المعرفى فحسب، ولكنه يسميها بالحسم والتجديد والمباحثة في آن، ذلك أن معنى الحديث يرتبط، لغوياً، بدلالة «الحديث» و«الإحداث» على نحو يقره بالتجدد والتغير والحركة والنسبة والآنية الزمانية والمباحثة التي تربط بحدوث مالم يكن له وجود (٣). ولحظة البهونة، بوصفها لحظة ممارسة الإنسان حديثه مع نفسه، هي لحظة مباحثة حاسمة في حياة الإنسان، من حيث علاقته بنفسه معرفياً ووجدانياً، إنها اللحظة التي تحدث فجأة، حين يجد الإنسان نفسه في حالة مواجهة مباشرة مع ذاته، يحدثها وتحدثه، في فعل يتبادل طرفاه مواقع الفاعلية والمفعولية، على نحو يكون معه كل طرف «متحدثاً» و«متحدثاً إليه»، ومثال ذلك ما يغيرنا به التوحيدى في قوله: «حدثنى نفسى بكذا»، وحدثت نفسى بكذا». وذلك الحديث الداخلى هو دهوة النفس ذاتها كى تنعكس عليها وتتأملها في مرآة ذاتها، في محاولة للتوقف، والمراجعة وإعادة اكتشاف هذه الذات من جديد.

إن هذه اللحظة الحاسمة الفاصلة لحظة متجددة، تتجدد بتجدد الآن، وتنوع بتنوعه. ورغم استخدام صحيفة الفعل الماضى في قوله «حدثنى نفسى»، وحدثت نفسى»، حتى يبدو الأمر كأنه حدث مرة وإلى الأبد، فإن التوحيدى يؤكد الطابع المتجدد لفعل المهادنة في زمن المضارعة الآنى، حين يقول «يتلاقيان فيتحدثان». وبذلك ذلك على أن هذه اللحظة الحاسمة الفاصلة، المباحثة المتجددة، تكتسب طابعها المميز سلباً أو إيجاباً، من خلال طبيعة المرحلة الآنية التي يعيشها الإنسان بوجدنها لحظة تمارس داخل نسيم الحياة،

يحرك الوحي في اتجاه الانقسام على نفسه لا من أجل التشظى والتشردم، بل من أجل استعادة وحدة اليقين العقلي المفتوح، وهو مالا يتحقق إلا بإعادة اكتشاف الذات لذاتها، بوصفها ذاتا عاقلة من أجل تحقيق الوجود الأمثل للذات الإنسانية، بما يتناسب مع شرفها المعرفي في هذا العالم، وفي حق تواصلها مع الآخر.

هذا السميت الإيجابي لحديث الوحي النقدي هو ما مارسه التوحيدى في مجمل نصوصه، وقد أوجزه لنا في نصه السالف الذى ينتمى إلى مرحلة نصوص ما قبل «الإشارات الإلهية»، مرحلة الإيمان بالعقل وإمكاناته في تحقيق التواصل والتأثير داخل العالم الواقعى. غير أن هذا الوحي النقدي سيحوى بذرة تناقضه واليهامه داخله، إذ سوف يتحول إلى وحي مجهض غير قادر على التحقق بأهدافه النهائية، مما سيؤدى به إلى التحول تدريجيا إلى وحي شقى، يمحور بتناقضاته، ويكرس لانقسام الذات على نفسها، وليس العكس.

وحديث الوحي الشقى هو الحديث الذى ينبع من حق فشل الذات في تحقيق حضورها الفعال المؤثر في العالم وفي علاقتها بالآخر. إنه الحديث الذى تكمن بوادره في الشك الذى نما داخل الذات التوحيدية، وتطور تدريجيا حتى استقر وريث بوصفه أفقا للشقاء والمعاناة وليس للتجاوز والفتح العقلى. وهو يبلغ ذروته في «الإشارات الإلهية»، نص الحتم التوحيدى، فى هذا النص بواجهتنا، فى أقصى درجات عنفه، حديث الوحي الشقى الذى تتخذ فيه مأساة الذات وتشظيها وانقسامها وتشردمها، حيث فقدان الثقة واليقين فى إمكانات العقل واللغة، أى فى إمكانات التواصل مع الآخر المتنوع بكل أشكاله وصوره. وبشكل حضور الآخر المغاير، هنا، جفا على الذات، كما يندو ممثلا للحضور الذى يطمعها، ومرة كاشفة لجزءها عن التواصل معه، ومن ثم فشلها فى تحقيق وجودها المؤثر الفعال داخل العالم. إنها تلك اللحظة المأساوية التى يجهبض فيها حلم الذات، وإمكاناتها حين ندرك مدى غواء الحلم وزيه واستحالته، وحين تصفعها الحقيقة العارية بكل حضورها الصادم العنيف، متجلية أمامها فى مرآة الحديث مع الآخر بوصفها

مرآة صدئة وقبيحة ومخالبة. وذلك هو الإدراك الذى يدفع الذات إلى العزلة والانغلاق على نفسها فتشكل ملامح الآخر فى مرآيا ذاتها، متخيلا وفق شروطها وتصوراتها التى ترسبت داخلها نتيجة تجربتها الفاسية معه. وحينئذ تحدث الذات نفسها بواسطة هذا الآخر المتجلى فى مرآياها، معيدة إنتاج كل أشكال الممارسات المعرفية والوجدانية التى لم تمارسها لزاده فى الواقع، سلبا أو إيجابا، أى أنها تمارس إمكانات حلمها المجهض مع نفسها، وعبر حديثها إليها حديثا منعزلا، منفصلا عن الخارج والآخر اللذين تم نفيهما لحساب الذات المنطوية على ذاتها.

فشل الذات الناتج عن إجهاض حلمها وانقسامها وغربتها عن الآخر يؤسس رغبتها فى الفرار من هذا العالم، ويدفعها إلى محاولة التجاوز المعرفى من أجل تحقيق وجودها خارج هذا العالم بوصفها ذاتا ميتافيزيقية مفارقة. وفى ذلك ما يكرس حق الشقاق والانقسام بينها وبين نفسها التى تعجز عن تحقيق الحلم الميتافيزيقى، ذلك 'حلم الذى يتطلب، أول ما يتطلب، فقدان وحي الذات بنفسها، ونفيها ذاتها لحساب المطلق المفارق. وتميد الذات اكتشاف نفسها، فى أفق الحلم المستحيل الذى تقصر إمكاناتها عن تحقيقه، وذلك ما سيسم حديثها مع نفسها بالصراع والتناظر والعراك والتشظى الذى لا سبيل إلى مجاوزته إلا بتدمير الذات نفسها، وحسمها اختيارها لحساب الحقيقة المفارقة، وهو ما لم يتحقق فى إهاب الذات التوحيدية التى ظلت، رغم كل شيء، تتردد بين الواقع والمثال.

ولابد لنا من الوقوف عند دلالات «الحديث»، إمكاناته ووظائفه المعرفية والوجدانية وأشكاله المتنوعة، بوصفه الأفق الذى مارس عبره الوحي تحولاته من الإيجاب إلى السلب، كى نستطيع رصد تحولات حديث الوحي لدى التوحيدى، من لحظة الوحي النقدي إلى لحظة الوحي الشقى، ما بين نصوص ما قبل «الإشارات» ونص «الإشارات الإلهية».

يتوقف التوحيدى فى «الإمتاع والمؤانسة» وقفة مهمة لافتة عند دلالات الحديث، فضائله ومواصفاته المثالية التى

يحقق من خلالها وظائفه الأساسية المعرفية والوجدانية، على الوجه الأكمل. وأول ما يستوقفنا في ذلك هو تنبئه إلى المعاني اللغوية للفظ «الحديث» في اشتقاقه من مادة «حدث» التي نقرنه بالحدوث والعقد والحركة والتغير والنسبة^(٤). ولحظة الحديث هي لحظة الآن في حضورها المكثف المنفصل عن ما يسبقها زمانيا. يقول التوحيدى في نص لافنت:

«إذا قيل للإنسان: حدث يا هذا، فكأنه قيل له صل شيئا بالزمان يكون به في الحال، لا تقدم له من قبل»^(٥).

هذا الطابع الآني للحظة الحديث هو ما يؤكد إمكانات التجدد والمباغتة، بل التلقائية الخطرة الخلاقة لفعل الحديث. إن هذه اللحظة، بعبارة أخرى، هي لحظة انتباه الوعي وتجذده؛ بحيث يصبح فعل الحديث استغراقا لإمكانات المتحدث المعرفية والوجدانية والفسيوية، ومزقا خطرًا له، في أن^(٦).

ومن المثير للانتباه في هذا السياق أن يتضح معنى «الحديث» بواسطة مقارنته بـ «القديم» على المستوى الوجودي، على نحو يدهم الطابع المتغير النسبي والمتنوع الحركي للحديث، وجوديا، في مقابل الطابع الثابت والمطلق للقديم الأزلي^(٧). يضاف إلى ذلك أن هذه المقارنة قد تومي من طرف محفى إلى أن الإنسان يمتلك إمكان الإحداث بواسطة فعل الحديث، ذلك الفعل الذى يخلق به عوالم خيالية جديدة مبتكرة، كما يحدث في أحاديث القصص والحكايات الخرافية.

هذا التجدد الخلاق للحديث هو ما يجعله محببا للنفوس البشرية، ومطلبا أصيلا من مطالبيها^(٨). ويستشهد التوحيدى بالكثير من المرويات في هذا الصدد، من أجملها ما أنشده ابن الرومي، وهو على فراش الموت، حين قال:

«ولقد سئمت مأربى

فكان أطيبها خبيث

إلا الحديث فإنه

مثل اسمه أبدا حديث»^(٩)

وهكذا، ففي الحديث يكمن دوما إمكان تجدد الأفكار والمشاعر في عمق التواصل الإنساني الحى المباشر، وتجدد الحياة واستمراريتها، وهو ما ينمى الأمل والرغبة في الحياة حتى في لحظات النهاية. ويؤكد التوحيدى أن متعة الحديث هي المتعة الوحيدة التي لا يملها الإنسان، لأن تجدد الحديث تجدد الإفادة والمتعة اللتين تجعلان الإنسان قادرا على تجاوز الاعتماد والتكرار وكسر الملالة والسأم^(١٠). ويرى التوحيدى أن تجدد الحديث سمّت أساسى في بلاغته التي إذا تحققت، انسقت ممارسة الحديث مع معناه، وأهدافه النهائية.

ويكتسب الحديث طابعه المثير المتجدد وإمكاناته المعرفية الثرية من تنوع موضوعاته وتمدد صوره وأشكاله. أما من حيث تنوع الموضوعات، فإن أفق الحديث يتسع لاستيعاب الكثير من المعارف، وأوجه الحكمة والعلم. يضاف إلى ذلك أنه بعد إمكانا هائلا لرواية الأخبار الجديدة المثيرة، وأخبار القدماء وتواريخهم، والحكم والأشعار والأمثال، ناهيك عن رواية القصص والحكايات المجدبة المدهشة، المسلية والمفيدة، كما يتسع الحديث لرواية الطرائف والمجانب والغرائب، بل المضحك والمثير للتندر والسخرية والفحش^(١١). وتعدّد أشكال الحديث مثلما تتنوع موضوعاته، وتتفاوت ما بين الأشكال البسيطة والمركبة. أما أبسط أشكال الحديث فهي أن يتجه فعل الحديث من المتحدث إلى المتحدث إليه دون تفاعل حوارى محلن بين الطرفين، حتى لو تبادلوا المواقع^(١٢). وأعقد هذه الأشكال هو الحديث المتناقل بين طرفين أو أكثر، في تفاعل يؤدي إلى حوار تبادلى^(١٣). ويمكن اعتبار صيغة السؤال والجواب بين طرفين متواجهين شكلا من أشكال الحديث يتوسط ما بين البساطة والتعقيد^(١٤).

وبالطبع، فإن الحديث متنوع، وتتسع آفاقه، وتتفاوت سياقاته، وتعدد صوره وأشكاله وألياته، وفقا لتنوع المتحدثين. إنه التنوع الذى ينجم عن اختلاف أعمار المتحدثين وأنواعهم وأجناسهم، وانتماءاتهم الطبقية والاجتماعية التى تشكل بالضرورة مواقفهم السياسية والثقافية والعقيدية. وهو الاختلاف الذى يترتب عليه التفاوت في درجات المتحدثين المعرفية والوجدانية وقدراتهم العقلية والتعبيرية اللغوية. ويسهم ذلك كله في خلق أشكال متنوعة لعلاقات المتحدثين،

وإذا كان حديث الحس والمخاطبة هو أدنى درجات الحديث فإن أرقاها حديث العقل، حيث تسيطر قوانينه ومعاييره لغة ومضمونا. ومثالنا فى هذا حديث العلاء والفلاسفة^(١٩). وحديث العقل هو الحديث المثالى البليغ الذى ينبع شهيا صافيا من مخدرات العقل بوصفه أفقا معرفيا مفتوحا، معتمدا لغة سهلة لطيفة جميلة، متحررة من شين المبالغات البلاغية، والتكلف والاصطناع؛ إذ تسيطر عليها معايير الصدق والوضوح والانضباط العقلى^(٢٠). وتمارس هذه المعايير العقلية دورا أساسيا فى إنتاج صياغة لغوية تحقق الربط العضوى بين اللغة والفكر، أو اللفظ والمعنى، حيث تتحكم هذه المعايير فى تأسيس وتشكيل طبيعة العلاقة بين المعنى الكامن فى ذهن المتحدث والصياغة اللغوية المعبرة عنه، بوصفها علاقة عقلية منضبطة وحتمية، بل علاقة توافق وتطابق جميل بين المعانى والألفاظ، توافق يحقق المتعة الجمالية فى عمق الانضباط العقلى^(٢١). يقول التوحيدى صائفا مواصفات الحديث المثالى البليغ المفيد المتع:

«ولیکن الحديث على تباعد أطرافه واختلاف فنونه مشروحا، والإسناد غالبا متصلا، والمثنى تاما بينا، واللفظ خفيفا لطيفا، والتصريح غالبا متصدرا، والتعريض قليلا بسيرا، وتوخ الحق فى تضاعيفه وأندائه، والصدق فى إيضاحه، وإثباته، واتق الحذف المثل بالمعنى، والإنصاف المتصل بالهذر، واحذر تزيينه بما يشينه، وتكثيره بما يقلله، وتقليله عما لا يستغنى عنه، واعمد إلى الحسن، فزد فى حسنه، وإلى القبيح فانقص من قبحه، واقصد إمتاعه بجمعه، نظمته ونثره، وإفادته من أوله إلى آخره... ولا تومئ إلى ما يكون الإفصاح عنه أحلى فى السمع، وأحذب فى النفس، وأعلق بالأدب، ولا تلتصع عما تكون الكتابة عنه أسوأ للعب، وأنفى للرب»^(٢٢).

ويوضح لنا النص أن اتساع مضمون الحديث وتنوعه وتجمده لا يحقق إمكانات رقيه الخلاق إلا إذا صيغ صياغة لغوية ذات طابع عقلى وجمالى منضبط.

ويتجلى بالضرورة فى مرايا الحديث، فتتفاوت مراتبه، وتتعدد غاياته^(٢٣).

ووفقا لهذا التنوع، تتراتب درجات الحديث عند التوحيدى تراتبا «هيراكليا» وفقا لمقياس القيمة، وتتفاوت مراتبه من الأدنى إلى الأعلى، من حديث الحس والمخاطبة إلى حديث العقل والصدق، مروراً بالدرجات الوسطى الممكنة بينهما^(٢٤). ويصبح الحديث إمكانا سحرها تتحقق عبره وظائف معرفية ووجدانية متناقضة ومتعارضة، فيشكل أفقا جامعا بين النقيضين «الحس والعقل»، على نحو يعنى تحقيق التنوع والتجدد والتشعر الحسى فى عمق قوانين الثبات واليقين والوحدة بالمعنى العقلى. وحين يقول التوحيدى: «الحديث محشوق الحس بمعونة العقل»^(٢٥)، فإنه يبرز طبيعة الحديث، بوصفه منطقة تفاضل واشتباك بين الحس والعقل، من حيث صياغته اللغوية للمضمون المعرفى بين مختلف أطرافه، فى محاولة لتحقيق التفاهم والتواصل بدرجاتهما المتفاوتة.

وتكمن إمكانات الحديث فى عمق هذا الأفق المشتبك ما بين النقيضين «الحس والعقل».

فإذا غلب على الحديث طابع الحس والتخييل لغة ومضمونا تحقق بأدنى درجاته، ومثالنا فى هذا أحاديث النساء والصبيان والخرافات^(٢٦) والفحش، ذلك لأن هذا النوع من الأحاديث يستلزم العقل، ويفقده سطوته وقدرته على الترقى والتحقق بوصفه معيارا للصدق والوضوح والانضباط المعرفى والفلسوى. إنه ذلك الحديث الذى يداهب حواس المرء وغيالاته الباطلة، فينحدر بالعقل والوجدان إلى مواطن الهوى والشهوات الحسية الزائلة المهدودة. إن حديث الحس والمخاطبة، بعبارة أخرى، هو الحديث الذى يمارس عبره المتحدث تزييف وعى المتحدث إليه ومخاطبته وإيهامه، معتمدا فى ذلك على لغة التخييل المنفلت من قبضة العقل وسيطرة قوانينه ومعاييره. إنها اللغة التى تختل فيها علاقة التوافق العقلى بين المعانى والألفاظ، ففقد فيها الألفاظ دقتها فى الدلالة على معانيها وغلب عليها التكلف والاصطناع والتبرج اللفظى الزائف، مما يفسد أهم وظائف الحديث، ألا وهى تحقيق الإفادة والإفهام، وتحقيق الإمتاع الرائق.

ولا تنفصل العلاقاتان في واقع الأمر، ولكننا نفصل بينهما فصلا تأمليا للضرورة المنهجية فحسب، كي نعمق فهمنا لكل منهما، على نحو يوضح طبيعة التبادل الثرى بينهما، ذلك التبادل الذي ينعكس على علاقة الذات بنفسها في لحظة تبادل الحديث معها (حديث النفس في لصوص ما قبل «الإشارات»).

وفيما يتصل بعلاقة الذات بنفسها، فأول ما يلتفت انتباهنا هو الاستفزاز الذي يخلقه الحديث في الذات المتحدثة معرفيا ووجدانيا ولغويا بدرجات متفاوتة أثناء تواصلها الحي مع الآخر المتنوع، من خلال إمكاناته المتنوعة العلاقية والخطرة في آن، وتعدد وجوه استفزاز الحديث لقدرات الذات المعرفية، ومن أهمها، استفزاز الحديث للذاكرة الإنسانية، خاصة في ظل الحضور المكثف لفعل الرواية بتجلياته المختلفة في أفق الحديث عند التوحيدي.

إن الحديث يشحن الذاكرة، ويستحشها كي تستعيد ذكرياتها المتنوعة من الخبرات والتجارب والملاحظات الحياتية، والمعارف العلمية والفلسفية والدينية، والمفردات الثقافية من المرويات (كالأقوال المأثورة والأمثال والحكم والأشعار، القصص والحكايات، النوادر والطرائف، أخبار المحدثين والقديماء، وقائع التاريخ وحكايات الماضي، شخوصه وأماكن حدوثه... إلخ)، ويتنوع ذلك الاستدعاء وتتفاوت درجات ثرائه وفق تنوع سياق الحديث، بكل ما يقوم عليه من حضور المتحدث ونمط ثقافته ونوعية المتحدث إليه وطبيعة العلاقة به... إلخ. إن الذات المتحدثة تمارس تجدد الذاكرة عبر هذا الاستدعاء لخزونها المعرفي، وتبحث الروح فيه، لتبرزه حيا في حيز الوجود، في عمق لحظة الحديث، لحظة الآن المتجددة. وممارسة الذات لفعل التذكر بهذه الصورة، أثناء فعل الحديث الشفاهي الحي بطابعه المباحث العفوي، هي بمثابة اعتبار حقيقي لقدرات هذه الذات المتحدثة، ليس على التذكر وحده، وإنما على الغريلة والانتقاء، غريلة المفردات المعرفية وانتقاء ما يناسب المقام منه واستبعاد ما لا يناسب، أو - بعبارة أخرى - انتقاء ما يحقق الهدف المعرفي والوجداني للمتحدث على الوجه الأمثل في هذا السياق بعينه. ويتطلب هذا الأمر جهدا عقليا واضحا وذكاء وسرعة بديهية.

لقد وعى التوحيدي إمكانات الحديث الخطرة ومزالقه، بالقدر نفسه الذي وعى به إمكاناته الثرية معرفيا ووجدانيا. وهذا الوعي هو ما دعه إلى محاولة تأسيس ما يضببط الطابع العقلي لفعل الحديث، ويحميه من الوقوع في أسر الإيهام والمغالطة. وهو الأمر الذي يترتب عليه تأسيس مساحة تواصل حقيقية مع الآخر، بل مع الذات عبر الآخر، ينتفي معها سوء الفهم والالتباس والغموض، ويحقق الوضوح والاتساق والصدق، ومن ثم تنمية إمكانات الوعي في اتجاه التجاوز والفرق لدى أطراف الحديث.

وقد أدرك التوحيدي أنه لا يمكن تحقيق هذا كله إلا من خلال تحرير اللغة من كل أشكال العرج البلاغي، أو من خلال ما يمكن تسميته تحقيق براءة اللغة ونقاها (٢٣)، الذي هو في حقيقة الأمر تحقيق براءة الوعي ونقاها وتحريره من كل أشكال الزيف والمراوغة على كل المستويات. وفي ذلك ما يؤكد أن الحديث لن ينحصر في كونه وسيلة للاتصال اللغوي، وإنما يجاوز ذلك ليندو أفقا معرفيا تتحقق داخله الأطراف في ثراء متعدد المستويات.

- ٣ -

إذا كان التوحيدي قد حدثنا حديثا مباشرا في (الإمتاع والمؤانسة) عن دلالات الحديث، وفضائله، ومراتبه، ووظائفه الأساسية، وكيفية أدائه لها على الوجه الأكمل، فإنه يجعلنا نكتشف مدى ثراء الأفق المعرفي والوجداني للحديث، بواسطة، ومن خلال، الشكل الكتابي الذي صاغ عبره أغلب لصوصه ومؤلفاته، وهو شكل الحديث بتنوعاته وصوره المختلفة، البسيطة والمركبة. وبمكنا اكتشاف مدى ثراء أفق الحديث، كما تجلى في لصوص التوحيدي، من خلال رصدنا علاقيتين أساسيتين، تتشكل كل منهما أثناء فعل الحديث مع الآخر، وهما:

أولا: علاقة الذات بنفسها معرفيا ووجدانيا ولغويا أثناء الحديث مع الآخر.

ثانيا: علاقة الذات والآخر في المستويات نفسها عبر أفق الحديث.

والتخفيف من مؤونة التحفظ والتقية والخوف^(٢٧). ومن اللافت للانتباه، أن يستخدم التوحيدى أقوال الخلفاء فى هذا السياق خاصة، كأنه يقول للوزير: هذه رسالة الأعلى إلى الأدنى. وإذا كان الخلفاء قد فهموا ووعوا أهمية الدور المنوط بعلماء الأمة ومفكرها، وضرورة فتح آفاق المهادنة الحرة معهم، فما بالك أنت ومن على شاكلتك لا تفهمون ولا تمنون!

وتحدث التوحيدى، فى موضع آخر من «الإمتاع»، خاصة فى الليلة الرابعة، عن مقال الوزيرين (ابن عباد، وابن العميد)، مستندهما ذكرياته ومواقفه معهما ومشاعره السلبية إزاءهما، مستقيضا فى شرح مفاسدهما، مستشهدا بأراء غيره فى هذا الصدد لتعضيد رأيه. ولكن ذلك ما يباطلنا به ظاهر القول، أما الباطن الذى يتوارى وراء الظاهر، فهو أن التوحيدى يرمى إلى كشف مفاسد عصره بأكمله، وتعمية فساد الساسة والحكام وتدنئ معاييرهم المعرفية والقيمية، من خلال حديثه عن هذين الوزيرين «العمودين» الذى يمثل حقيقة العصر. إنه الحديث الذى يرمي من طرف خفى إلى حقيقة الوزير ابن سعدان، وحقيقة من هم على شاكلته، وينسب بحقيقة مشاعر التوحيدى إزاء النخبة السياسية فى عصره، واحتقاره لمفليها الذين نالوا السلطة والرياسة بالقوة لا بالفضل والاستحقاق. وهى المشاعر والآراء التى لا يستطيع أن يعلنها بشكل سافر لأنه لم يحسم علاقته بشكل نهائى بهذه النخبة، فظل يسمى إلهيا، ويستجدى عطفها، ويلج على الوجود فى مجالسها مناقفا رموزها^(٢٨).

لقد حاول التوحيدى فى هذين المجالين، وفى أمثلة أخرى عديدة، قول ما يريد عبر فعل التذكرة، واستدعاء المتذكر وروايته بشكل خاص خلقي، على نحو جعل أقوال الآخرين وشخصيتهم وأحداث حياتهم بمثابة الأتمة التى يتوارى التوحيدى خلفها، ليقول كل ما يريد دون أن يتعرض للمساءلة أو العقاب.

ولم يكتف التوحيدى باستخدام هذا الأسلوب فيما يتعلق بأرائه السياسية وحدها، بل يستخدمه فى صياغة مواقفه المعرفية والفكرية والعقيدية. مثال ذلك استدعاؤه محاورا (أبى بشر متى بن يونس، وأبى سعيد السهرافى)، وروايته لها فى صياغة مراوغة لافتة إلى حد كبير. هذه الصياغة المراوغة

وبالطبع تزداد حدة هذا المجهود، ومن ثم درجة البقطة العقلية، فى حالة الوجود الضابط للمتحدث إليه القمعى الذى يملى على الذات المتحدثة شروطه الخاصة، ويحدد لها مساحات القول والتقية، بل الصمت إن لزم الأمر. وعندئذ، لا يتوقف الاستدعاء عند حدود الاسترجاع الحرفى للمتذكر المروى، بل يجاوزه إلى الاسترجاع الإبداعي، أو الاسترجاع المناور والمراوغ^(٢٩). إن سياق الحديث، ونوعية المتحدث إليه ونمط علاقته بالمتحدث، وطبيعة الرسالة التى يريد المتحدث إيصالها فى هذا السياق لمن يسمعه، ودور هذا السامع فى تشكيل مضمونها وطرائق توصيل هذا المضمون، تدفع الذات إلى إعادة صياغة المتذكر المروى بشكل جديد مختلف، يمكنه من أداء وظيفته المعرفية والوجدانية المنوطة به فى هذا السياق دون غيره. وقد يصل الأمر فى بعض الأحيان إلى حد خلق صياغة إبداعية مبتكرة من وحي الخيال، بحال المتحدث، مخالفة تمام المخالفة للأصل المستدعى أما كانت طبيعته المعرفية، وهو ما يسم فعل التذكر بالطابع الخلقي، ويؤكد إمكانات الذات الابتكارية عندما تتعارض قواها الإدراكية والمعرفية كافة، لحظة ممارسة فعل التذكر.

وتتعدد فى هذا السياق مناورات الذات المتحدثة، وتتكشف قدراتها على توظيف عناصر الذاكرة ومحتوياتها المعرفية توظيفا مراوغا ومخايلا، يحقق لها أهدافها المعرفية والوجدانية، ويحميها فى الوقت نفسه، خاصة حين تتزايد قسمة سياق الحديث بشكل لا يسمح بالمصارحة. والأمثلة على ذلك عديدة فى نصوص التوحيدى. منها حديثه مع الوزير ابن سعدان فى الليلة الأولى من «الإمتاع الموانسة» عن فوائد الحديث وأهميته وفطرت الحاجة إليه، حيث يستدعى أقوال عمر بن عبد العزيز، وسليمان بن عبد الملك (من خلفاء بنى أمية) ليحملها رسالة مضمنة يريد أن يبلغها الوزير^(٣٠)، وهى تلك الرسالة التى تبرز حاجة الحكام إلى محادثة أهل الفكر والمعرفة، والاستماع إلى مشورتهم ونصحتهم، بل اتخاذهم ظهيراً لهم وسندا قويا يمانونهم فى إدارة شؤون الحكم والرياسة^(٣١). وتتضمن رسالة التوحيدى شروطا مهمة تتحتقن بواسطتها المهادنة، بل علاقة المثقف بالسلطة فى صورتها المثلى التى تقوم على اعتماد الصدق والمكاشفة،

نوحى للوهلة الأولى بالانحياز التوحيدى للسيرافى وإعجابه به، فى مواجهة متى المنطقى، ودليل ذلك صورة السيرافى الذى يصوره التوحيدى صائلا جاثلا فى حلبة الحوار، مقابل متى صاحب الردود المقتضبة التى لا ترقى إلى أسئلة السيرافى، ولا ترد على حججه أو تحاول تفنيدها^(٢٩). ولكن هذه الصياغة تخوى نقبضا فى داخلها، ذلك أن فيض اللسان الذى يعانى منه السيرافى ليس سوى دليل على قدراته المعرفية المحدودة وانغلاقه وضيق أفقه العقلى، أو لنقل ديماجوجيته التى تدفعه إلى محاولة إبهار الحاضرين بما يستعرضه من معارف. وفى مقابل هذا النموذج الفج، يبرز النموذج النقيض، نموذج متى المنطقى ذى الطابع الهادئ الرصين، المتعقل الذى لا يتكلم إلا قدر الحاجة، يصوغ أفكاره فى لغة محددة، منضبطة انضباطا عقليا. إنه نموذج المفكر المتفلسف صاحب المنطق والروية الذى لا يسعى إلى إبهار الآخرين، وإنما يسعى إلى تأسيس الحقيقة. ومن اللافت أن يتحقق كل من النموذجين بصفاته تلك فى إطار موقفه العقلى من الثقافة الأخرى، فالسيرافى هو التجسيد الحى للنموذج المحافظ المنغلق على ثقافته، صاحب الرؤية الجامدة الراضية للتفاعل الثقافى مع الآخر. أما متى فهو النموذج النقيض للانفتاح على ثقافة الآخر (اليونان)، والإيمان بإمكانات التلاقح الثقافى المثمر. وتومئ الصياغة المراوغة إلى حقيقة الموقف المعرفى للتوحيدى، وانحيازه الفكرى إلى نموذج متى، وإيمانه بإمكانات التواصل الثقافى وأهميته. وما يثير الانتباه، فى هذا الصدد هو تلك المفارقة بين صياغة التوحيدى لهذا الصراع بين المنطق والنحو، أو الثقافة المنفتحة والثقافة المنغلقة (الإمتاع والمؤانسة) حيث اتسمت الصياغة بالمراوغة والتقية، وبين صياغته المباشرة التى تبين عن انحيازه للمنطق فى (المقاسبات) أثناء حوار مع أبى سليمان السجستانى^(٣٠).

وتتنوع صور العقل وإمكاناته ووظائفه عند التوحيدى، خلال أفق الحديث بتنوعاته المختلفة. ومثال ذلك مثاره فى (الهوامل والشوامل) عبر آفاق السؤال والجواب، حين يمارس عقل المتحدث (السائل) دوره بوصفه عقلا متمردا، لا يكف عن إثارة السؤال المفتوح حول كل شئ مما اعتادته الذات

وحين تؤسس الذات عواملها الخيالية والعجيبة فى فعل الهادئة، فإنها تؤسس آفاق الحلم وإمكاناته التى تتجاوز حدود العقل وقوانين الطبيعة. وتؤسس حلمها الشخصى المباشر الواقعى فى أحيان أخرى، محاولة الإيحاء به لمن تحته أو للأخر الذى تعرف أنه قادر على أن يحققه لها. وما هو التوحيدى يحلم بأن يكون المنشئ البليغ والحرر الوحيد فى المملكة، لسان الملك الذى به ينطق، وهينه التى بها يصير ويستبصر فى الأمر، حامل الأسرار الذى لا شريك له، المحدث بالكنونات والمفضى إليه بهينات الصدور. ويصوغ التوحيدى هذا الحلم فى ثنائى حديثه مع الوزير ابن سعدان فى الليلة السابعة، وأوبا له ما دار بينه وبين عبيد، حول «البلاغة والحساب» وأيهما أكثر أهمية للملك^(٣١).

وإذا كان الحديث يستثير ذاكرة المتحدث ومخيلته، فإنه يستثير عقله فى المقام الأول، حيث تمارس هذه القوى فعاليتها المعرفية فى ظل هيمنة العقل وسيطرته، بوصفه أفقا معرفيا مفتوحا خللاقا.

وتتنوع صور العقل وإمكاناته ووظائفه عند التوحيدى، خلال أفق الحديث بتنوعاته المختلفة. ومثال ذلك مثاره فى (الهوامل والشوامل) عبر آفاق السؤال والجواب، حين يمارس عقل المتحدث (السائل) دوره بوصفه عقلا متمردا، لا يكف عن إثارة السؤال المفتوح حول كل شئ مما اعتادته الذات

به دورة الحياة والموت. وهي المبالغة التي تعني نقبضها ونوحى به^(٣٤). لكن هذه المتعة توّرت الذات مرارة وشقاء من جانب آخر، لأنها شكل من أشكال التقية الناتجة عن قهر الذات وقمعها، مما يوقعها في أزمة تناقض معها ما بين الظاهر العلن والباطن الخفى، وهو تناقض يتصاعد في كتابات التوحيدى إلى أن يبلغ ذروته في «الإشارات الإلهية».

وكما يستثير الحديث مشاعر الذات إزاء نفسها والآخر المتحدث إليه، على نحو يفضى إلى توتر التناقض بين مبدأ الرغبة ومبدأ الواقع، وبين ظاهر المبالغة وحقيقتها، فإن الحديث يستدعى مشاعر الذات إزاء من تتحدث عنهم، وأمثلة ذلك عديدة لافئة التناقض. ولنلاحظ حق المصارفة بين حديث التوحيدى عن أبى سليمان النطقى وأمثاله من المثقفين «النماذج العقلية الفلسفية المنفتحة على الآخر»، وحديثه عن أمثال ابن السمع والقومسى «الذين لا حظَ لهما من الفلسفة وغوائلها»^(٣٥)، وكذلك حديثه عن الوزيرين وغيرهما من رجالات العصر وساسته، وهو حديث يتضمن الكثير من الازدراء والترفع والاحتقار.

وبالطبع، فإن قدرات الذات المعرفية والوجدانية لا تتحقق بأقصى طاقاتها عبر أفق الحديث إلا في ظل سيطرة الذات المتحدثة على لغتها، خاصة أن الحديث يفرى بمفروته بالاسترسال والاستطراد، كما أن رغبة الذات في إظهار الآخر أو مخالبته ومراوغته، أو مايمكن تسميته «إغراء الحديث»، قد تدفع الذات إلى الوقوع في أسر التلاعب اللغوى، الأمر الذى يفسد وظائف الحديث، ويسلبه إمكانات ثرائه، ويعرض الذات لمخاطره العديدة. ولذلك يحدثنا التوحيدى عن جموح الكلام فى أكثر من موضع فى نصوصه المختلفة، غير أن أكثر هذه المواضع إثارة للانتباه هو ذلك النص الذى يصف فيه الكلام بقوله:

«إن الكلام صلف تها، لا يستجيب لكل إنسان، ولايصحب كل لسان، وخطره كثير، ومتعاطيه مغرور، وله أرن كأرن المهر، وإباء كإباء الحرون، وزهو كزهو الملك، وخفق كخفق البرق، وهو يتسهل مرة، ويتعسر مرارا، ويذل طورا، ويعز أطوارا، ومادته من العقل، والعقل سريع الحؤول،

وتوارثته واعتنقته من أفكار وآراء وأحكام وتراجمات عقلية مألوفة ومستقرة، وممارسات عملية وأخلاقية ولغوية. وتشكل هذه الممارسة العقلية، فى تقديرى، ما يمكن تسميته «الوحي النقدي المنقسم على ذاته»، حيث تضع الذات نفسها موضع المسألة، حين تضع الآخر موضع المسألة. فيغدو حديثها مع الآخر حديثا غير مباشر مع نفسها، ونوعا من أنواع المحاوراة التى تفتح أسواق السؤال والشك الجموح والمراجعة المستمرة أمام الذات، فتعوس الطابع النسبي للمعرفة.

ولو انتقلنا إلى «المقاييسات» وجدنا ممارسة أكثر تضجعا لدور العقل ذى الطابع الفلسفى، حيث القدرة على توليد الأفكار بواسطة الصحاور وتبادل النقاش مع الآخر (الند المعرفى)، إذ إن الذات المتحدثة العاقلة فى «المقاييسات» تسعى إلى تنمية وعيها وتطوير معارفها وتأسيس جوهرها الشريف لا مجرد إثارة السؤال وزعزعة اليقين والشك فى مقولات الوحي الثابتة لديها. أما فى «الإمتاع والمؤانسة» فقد كان العقل هو الذى يتم استفزازه مراوفاً بممارس كل إمكانات المناورة والتقبة كى يقول ما يريد دون أن يقع فى المخطوور ويتعرض للمقاب. إنه العقل الذى يراقب نفسه بنفسه، ويحذر إمكانات التهور والانفتاح والغداهى الحر. ليس هذا فحسب، بل يحاول العقل تجنيد كل طاقاته، ليهوى دور المسامر النديم فى أحسن حالاته.

وبالطبع، فإن تعدد أشكال الممارسات العقلية للذات المتحدثة أثناء حديثها مع الآخر يرتبط باختلاف هذا الآخر المتنوع الذى قد تبهره وتثيره بحديثها المتجدد، وتفديه وتمتعه وتؤثر عليه عقليا وخياليا بدرجات متفاوتة، على نحو يولد لديها متعة الإحساس بذاتها، والشعور بتحقيقها وتفردا المعرفى وتفوقها الفكرى. وهو الإحساس الذى يبلغ أقصى درجاته حين يكون المستمع ممثلاً لسلطة قمعية، أو يكون صورة من صور المتحدث إليه القمعى.

ومن اللافت للانتباه أن تولد قدرة الذات على المناورة والمراوغة والمبالغة، فى هذا السياق، لديها إحساسا قويا بالمتعة التى تزكى التهكم والسخرية، والتى تبدى فى المبالغة فى تضخيم الآخر واستجدائه وإشعاره أنه مركز الكون الذى تتصل

خفى الخداع، وطريقه على الوهم، والوهم شديد
السيلان ومجره على اللسان، واللسان كثير
الطنبان^(٣٦).

والأبعاد السياسية الاجتماعية القلقة متضمنة في
النص، حيث تنعكس مخاوف التوحيدى وهواجسه وعلاقته
المضطربة بالسلطة ورموزها ووسائلها^(٣٧)، وحيث لابد من
تخجيم الكلام الذى لو وجد مسرحا لم يقف وأتى على
صاحبه بالبلاء^(٣٨). ولكن ما بهما من النص، فى هذا المقام،
هو تلك العلاقة الصعبة التى يمارسها المتحدث معاشا
التحدى العنيف الذى يفرضه عليه الكلام. إن هذا الحديث
عن جموح الكلام وصعوبته، بل عسر انقياده إلى المتكلم،
إنما هو حديث عن علاقة صراعية شديدة الثراء بين الإنسان
واللغة بوجه عام، ذلك لأن اللغة تمارس حضورا استفزازيا
عنيفا لإزاء صانعيها ومبدعيها الذى انفلتت من قبضته، متآبة
عليه، مراوغة له، مستفجرة ملكاته المعرفية وقدراته الإبداعية
كافة، ممارسة شكلا من أشكال السطوة والطنبان.

ولمقتنا التوحيدى إلى أن المشكلة لم تعد فى علاقة
المتحدث بالمتحدث إليه، والتأثير فيه وإقناعه، أيا كان نوع هذا
التأثير والإقناع، وإنما هى بالأساس مشكلة علاقة المتحدث
بلفظه وكلامه ووجه بهما. إنه الوهم الذى يملو قدرة المتكلم
على صياغة معانيه وأفكاره، وتوصيلهما إلى المطلق، فى
صورة لفظية مطاوعة للمعنى منسجمة معه، وليست دونه أو
أكثر منه.

إن العلاقة بالكلام علاقة إشكالية على مستوى وهمي
المتحدث من وجهتين، أولاها: أنها علاقة تكشف إمكانات
الخداع الخفى فى هذا الوهمي وصياغاته العقلية، خاصة حين
ينحاز العقل إلى الوهم، إلى مبنى السائد والرائف، والتكرس
له والبرهنة عليه. ويتماهى العقل فى هذه الحالة مع صورة
الذات الاجتماعية التى شكلها المجتمع بنمط وعيه وقيمه
السائدة المستقرة؛ تلك القيم التى استلقت الذات الأصلية أو
الوجود الأصيل، حيث العقل المتحقق بانتماؤه إلى عالم
الحقائق واليقين.

ثانيتها، أن ما يودى إليه هذا الكشف من مراجعة
الذات لنفسها، حيث يتجسد وعي المتكلم فى ألفاظ
وكلمات وجمل تسبح فى الهواء بخارجها، يثقلها بسمعه،
كما يلقبها على غير، فتتفصل عنه بمجرد نطقها، وتحرر
من إساره وقوده ورقابه، لتصبح شاهدة على مكنونه الخفى،
معبرة عن وعيه المضمر. وحينئذ، يصبح الكلام مرآة المتكلم
الكاشفة عن مافى داخله؛ ذاته والآخر. ويصبح الوعى منقسما
على نفسه، يتحقق بيهنوته، ويتشكل وعيا ضديا، تتكاشف به
الذات، إما لتجاوز الوهمي الزائف ومفارقة إلى وهمي مغاير، وإما
لتكريس حالة التشظى والانقسام، ومعايشتها بما يتحول
بالوهمي الضدى إلى وهمي شقى مأزوم.

ومن المثير للانتباه، حقا، أن يشترط التوحيدى فى
المتحدث هذه الدرجة العالية من الوهمي بالذات وبصياغتها
اللغوية المعبرة عما فى داخلها من معان وأفكار، وبطالب
المتكلم أن يفهم عن نفسه أولا ماتقول، ثم يروم أن يفهم عنه
غيره^(٣٩). إن هذا السعى إلى وضوح الذات أمام ذاتها لغويا،
يوحي بإمكانات الالتباس الواردة بين الذات ونفسها، ويسمى
إلى تجاوزه.

- ٤ -

تعدد أشكال الحديث مع الآخر، وتتنوع بتنوع
المتحدث إليه، وطبيعة علاقته بالمتحدث، وتنقسم أنواع
المتحدث إليه فى نصوص التوحيدى إلى قسمين أساسيين:

القسم الأول: المتحدث إليه الذى لا يتعامل معه
التوحيدى بوصفه ندا حقيقيا على المستوى المعرفي، وهذا
المتحدث غير الند ينقسم، بدوره، إلى نوعين: المتحدث إليه
القسمى السلطوى، والمتحدث إليه النظير المختلف ثقافيا.

القسم الثانى: المتحدث إليه الند (معرفة، وثقافيا) غير
القسمى. وإذا توقفنا، أولا، عند المتحدث إليه القسمى
السلطوى، أو ما يمكن تسميته محادثة الآخر - السلطة،
أمكننا رصد علاقة المتحدث بالمتحدث إليه، فى نصوص
التوحيدى، بواسطة حالتين للذات المتحدث إليها:

وتفرض أمثال هذه الحالات على الذات المتحدثة درجة عالية من التقية^(٤٠)، واللجوء إلى شتى وسائل التعريض والتلويع، والتلاعب بحيل المجاز، واستخدام الرمز والإلغاز، بل تحقيد مساحات السكوت والكلام، ففى السكوت أمان كما يقول التوحيدى. وقد تلجأ الذات فى حالات القمع الشديدة إلى النفاق والمداينة، أو المهادنة، أو تزيف الوهم بالحقائق وبالذات وبالأحر^(٤١)، ذلك الذى قد تجمله الذات المتحدثة، مبرزة محاسنه، مكترسة قيمه وليدولوجيته، مستعجبة عطفه مع أنها فى أحقادها، بل فى أحقاد حديثها نفسه، ترفضه وتزدره^(٤٢). وحينئذ تقع الذات فى مغارقة عنيفة، وتتناقض مع ذاتها، مما يسمها بالارتباك، ويمررها وجودا زائفا مستعبدا مستلبا.

ويصبح الحديث حصارا للذات فى أمثال هذه الحالات، يستعبدها لحساب قوانين «الأخر» وشروطه القمعية، فيقتل عنفيتها، وقدرتها على الانفتاح المعرفى. ويمرر الوجه السلبى للحديث منطقة شائكة، شديدة الخطر، مزلقها كثيرة، وتحدياتها متنوعة، ونتائجها غير مأمونة، فى ظل ظروف قمعية تقترب بوجهه الآخر الموجب.

وتتوقف عند نماذج ثلاثة للمحاور السلطوى القمعى فى الحديث، لنرى موقف التوحيدى منها فى مجالاته النصية. ونبدأ بالعامه لأنهم أكثر هذه النماذج وضوحا، من حيث نمط الاستجابة اللاعقل الذى يتصفون به، وهو النمط الذى يكشف عنه رد التوحيدى على الوزير ابن سعدان حين نصحه بالتصديق للقص والكلام فى محافل العامة، فيقول:

«إن التصديق للعامه خلقة، وطلب الرفعة بينهم ضعة، والتعصب بهم نقيصة، وماتعرض لهم أحد إلا أعطاهم من نفسه وعلمه وعقله ولوثته ونفاقه ورباه أكثر مما يأخذ من إجلالهم وقبولهم وعطائهم وليلهم»^(٤٣).

ولا يبدل موقف التوحيدى من العامة، فى هذا النص، عن الموقف السائد لدى النخبة المعرفية التى تعتبر العامة طغمة جاهلة لا حقول لها، ولا سبيل إلى التواصل معها دون ابتداء الذات المعرفية.

الحالة الأولى: حالة المتحدث إليه الصامت الذى يتبادل الحديث بشكل واضح معلن مع المتحدث.

الحالة الثانية: حالة المحدث الذى يتبادل الحديث مع المتحدث إليه ويتفاهل معه بشكل واضح.

ولنتوقف مبدئيا عند دور المتحدث إليه القمعى بشكل عام، سواء كان صامعا أو ناطقا فى فعل الحديث.

أما المتحدث إليه الصامت، فإن صمته لا يعنى أننا نقف أمام متحدث إليه سلبى لا فاعلية له فى لحظة الحديث. إنه حقيقة الأمر محدث خفى له حضوره الذاتى الذى يعلى شروطه الخاصة على محدثه. ويحدد موضوع الحديث بنوعيته، كيفية صياغته، وطبيعة اللغة المستخدمة فى هذه الصياغة، وإمكانات الأداء وآلياته، وتوجيه سير الحديث، كيفية تداعبه، بل نكوصه وتراجعته. إن المحدث الخفى يمارس فاعليته بوصفه الحضور الذى يتجلى خلال الصمت الإيماء الذى يقترب بغيره من الرسائل الشفوية التى تسهم ساهما فعالا فى تشكيل لحظة الحديث. وقد يكون المحدث خفى محدثا خطرا، وربما أشد خطورة من المحدث المعلن، ذلك لأن الذات المتحدثة قد لا تستطيع التكهّن بحقيقة متعاقبه الخفية التى تعطل داخله، والتى لا يمكن معرفة مداها أو طبيعة نتائجها، والتى قد تنعكس بصورة سلبية على سلوك المستمع إزاء المتحدث. وبالتبع، تزداد خطورة هذا محدث الخفى حين يكون ممثلا لسلطة قمعية من أى نوع، سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية، جاهلة بلاهوى، فردية أو جماعية.

وإذا تحول هذا المحدث الخفى الصامت إلى محدث سيقى معلن، ينطق بدل أن يصمت، فإننا نواجه سطوة سمعية صافرة، خاصة أنه سيحاول توجيه دفة الحديث، ودفعها إلى الاتجاه الذى يريد، بل يكاد يضع على لسان محدثه يريد أن يسمعه، ممارسا كل وسائل الضغط، المباشرة أو غير مباشرة، على هذا المتحدث. وقد يصل الأمر إلى أن يحدد المتحدث إليه شروطا مسبقة لكيفية محادثته من أجل استفادته مستمتعا بالحديث، وهو الأمر الذى يلقى وجود المتحدث، يحمله إلى شئ من الأشياء أو أداة من الأدوات.

الشرعية والفلسفة، وهو موقف متخاذل إذا ما قيس بموقف المقدسى؛ ذلك لأن السجستاني يصر على الفصل بين الفلسفة والدين، ويهاجم موقف إخوان الصفاء الذين حاولوا أن يضمنوا الشرعية للفلسفة^(٤٩)، وذلك فى كلام يتسم بالازدراء والتغضب، والاحتشاد والتعصب، فيما يلاحظ الوزير الذى يتعجب من هجوم أبى سليمان، وهو رجل يعرف بالمنطقى، ويقرأ كتب يونان وتفسير دقائق كتبهم بغاية البيان^(٥٠). ويرد أبو حيان على هذا التعجب مدافعا عن أبى سليمان، موضحا وجهة نظره ونافيا عنه التناقض، ومؤكدا أن ممارسة التفلسف لا تنفى الإيمان بالشرعة، لأنهما طريقان منفصلان مع الاحتفاظ بالصدارة للشرعة وحقائقها^(٥١).

وبعيدا عن ما يثيره الرد من أسئلة كثيرة حول حقيقة موقف التوحيدى من قضية العلاقة بين الفلسفة والشرعة - فذلك ليس موضوع بحثنا - فإن الليلة السابعة عشرة، التى ورد فيها حوار الوزير والتوحيدى حول أبى سليمان، ليلة إشكالية تثير الكثير من الأسئلة المعلقة عن دلالة استدعاء أقوال المقدسى مقابل أقوال أبى سليمان، حيث المفارقة واضحة بين النموذج الحدى الذى لا يقبل المهادنة والنموذج المقابل الذى لا يهمل بالأمر إلى حد الصدام العنيف. أضف إلى ذلك مراوغة الإصباح عن موقف أبى سليمان، وهل يعبر حقا عن المهادنة، أم أن التوحيدى يراوغ بتصويره على هذا النحو مقابل المقدسى؟

على أية حال، فإن هذه الليلة تقدم لنا نموذجا لافتا لمنطق المهادنة مع محدث قمى على المستوى العقيدى، وتطرح علينا صورة حبة وافية للصراع القائم فى هذا العصر بين المثقفين «العقلانيين» المتطلعين إلى مجاوزة أشكال الوهمى السائد والمثقفين «التقليديين» الذين يحرصون على تثبيت دعائم ما هو قائم، حرصا على استقرار أوضاعهم الاجتماعية ومصالحهم السياسية والاقتصادية. وقد كان المثقفون التقليديون يستخدمون العقيدة لقمع كل من تسول له نفسه الخروج على ما هو سائد.

ونتقل إلى النموذج الثالث الأخير فى مثلث القمع الجهنمى، حيث المتحدث إليه الذى يمثل القمع السياسى السلطوى (الوزير ابن سعدان) هو النموذج الأكثر حضورا فى «الإمتاع والمؤانسة». ولن نكرر ماسبق أن ذكرناه عن مناورات

ويرتبط موقف هذه النخبة (أو من يمكن تسميتهم بطوائف المحدثين^(٥٢)) أصحاب الثقافة الفلسفية العقلية ومن ضمنهم التوحيدى، فى جانب منه، بإحساسها بالندم اللغى المشتركة بينها وبين العامة الجهلاء، وفى جانب آخر، بالنفور من الدور القمعى الذى مارسه العامة على كل من صدمهم بما يخالف ما اتبنى عليه وعيهم^(٥٣). وقد تحول العامة إلى أداة للقمع فى عصر التوحيدى، خاصة بعد أن تولت الأجهزة الإيديولوجية للدولة صياغة وعيهم بما يتناسب ومصالحها، بواسطة فقهاء السلطان الذين عملوا على تشويه صورة النخب الثقافية المخالفة ورميهم بالزندقة والكفر، وهى التهمة التى لم ينج منها أبو حيان، رغم كل مراوغاته وتقيته.

أما النموذج الثانى للمتحدث إليه السلطوى، عند أبى حيان، فهو رجل العقيدة. ولعل الليلة السابعة عشرة من «الإمتاع والمؤانسة» تقدم صياغة لافتة لهذا النموذج، خاصة فى المواجهة التى دارت بين المقدسى (ممثل العقل) والحريرى (ممثل النقل). ويغند الحريرى أقوال المقدسى بأسلوب خشن يصل إلى حد الإساءة والسب، والالتهام بالكفر، وغير ذلك من الوسائل التى لا تستند إلى العقل. لكن المقدسى لا يقدم تنازلا عن موقفه الفكرى بأى حال ويكتفى بالقول:

«الناس أهداء ما جهلوا، ونشر الحكمة فى غير أهلها يورث العداوة ويطرح الشقاء، ويقدر زند الفتنة»^(٥٤).

ومن اللافت فى هذه المواجهة صياغة التوحيدى التى نذكرنا بصياغته المراوغة لمهاورة متى والسيرافى، غير أن الموضوع أكثر حساسية فى هذه المواجهة، لأنه يمس العقيدة، ويفرض التقية، وهى تقية تظهر فى وصف التوحيدى استجابة المقدسى إلى كلام الحريرى بقوله: «انبهر المقدسى بما سمع، وكاد يفرى إياه من الغيظ والمجز وقله الحيلة»^(٥٥). وهذا وصف يحاول تغطية التعاطف مع المقدسى، ونبرة السخرية المضمنة فى وصف الحريرى الذى «كرر المذل، وعطف عطفة الواصل المظفر»^(٥٦).

ويشير الانتباه فى هذه الليلة (السابعة عشرة) موقف أبى سليمان السجستاني (أستاذ التوحيدى وخله الأثير) من قضية

«يؤذن لي في كاف المحاطبة، وتاء المواجهة، حتى أنخلص من مزاحمة الكناية، ومضابغة التمرىض، وأركب جدد القول من غير تقيّة، ولا تخاش، ولا محاربة ولا انجاش»^(٥١).

ولأظن أن التوحيدى استطاع أن يحقق مايريد. ولكن مقاله يثير الكثير من الأسئلة حول ما إذا كان التوحيدى أراد حقاً أن يتحقق حضوره الخلاق بإزالة حالة الحذر من المتحدث إليه السلطوى؟ ولاشك أن إزالة المحاطبة بضمير التعظيم علامة لغوية ترمز إلى لزاحة حاجز التسلسل الذى يفصل بين التوحيدى ومحدثه، مما يحقق للحديث درجة أعلى من التواصل الحى بين أطرافه. وهل حاول التوحيدى أن يوحى للمحدث السلطوى بإمكان الحوار المتكافئ بين المثقف والسلطة، بواسطة الحديث الذى يتحرر من صيغ التحفظ والتعظيم، وهل أراد بمطلبه أن يلعب المثقف دوراً أكثر فعالية بوصفه ناصحاً مرشداً، وكأنه ليس مجرد مسامر ونديم؟ وهل توجه التوحيدى بمطلبه فعلاً إلى الوزير أم أنه يوجه به إلى من سيقراً حديثه بعد تدوينه؟ وهل أراد السخرية من الوزير والتحكم من معابيره التى تتناقض مع ممارساته وممارسات من حوله من حاشية أدائها على لسان ابن برمويه، فيما بعد؟

إن النص متعدد الدلالات ينهنا إلى طبيعة العلاقة المتوترة بين المتحدث (المثقف) والمتحدث إليه الذى يمثل السلطة القائمة على المستوى السياسى - الاجتماعى، وهى علاقة تدور حياء التوحيدى نموذجاً مثالياً لها، من حيث حدة التناقض الوجدانى والمعرفى لزاء السلطة؛ فالتوحيدى احتقر السلطة وازدراها، ولكنه خشى سطوتها وسمى إلى عطاياها، بل استعجى هباتها ومنحها، وكان يحاول التمرد على السلطة بواسطة المعرفة و سطوتها، ومراوغة الحديث. ولم يكن يسمح لنفسه، وهو يدون محاوراته مع الوزير، أن يواجه سلطة أقل منه ذكاء ومراوغة وقوة، وإنما سلطة تدرك قيمته وإمكاناته، وخطورة حديثه فى مجالسها، فتحتفى بهذه القدرات وتعلن توقها إلى حديثه ومؤانسته^(٥٢)، بل تستفز إمكاناته المعرفية بما يحفزها على المناورة والمراوغة.

ات المختلفة لزاء هذا المحدث، ولكننا نتوقف عند نص يلور العلاقة فى أشد حالاتها وضوحاً وجلالاً، وهو النص الذى تفتتح به اللبلة الأولى فى (الإمتاع والمؤانسة)، حيث يلى الوزير شروطه الخاصة التى ينبغى على التوحيدى إحاطتها فى محادثته لها، لأن فى تحقيق هذه الشروط تحقيق غاية المرجوة من المحادثة (الإفادة والإمتاع).

إن الوزير يطلب من التوحيدى الاسترسال والتوسع دون وقوع فى الاستطراد المشتت والهل، كما يطالبه بإعمال حذره ورأيه، وإفساح المجال لبديته وهفوته، وإطلاقه العنان لمواظره، وهو ساكن البال مطمئن. ويضيف الوزير إلى شروطه تحذير التوحيدى من أن يهجن جهن الضعفاء، أو يتأطر طر الأغبياء، فيتردد فى جواب مايسأل عنه أو يتلصم بخشى قول الحقيقة، كما يدعو إلى المبالغة فى الوصف لتفصيل. وفى الوقت نفسه الذى يطلق فيه الوزير العنان لتوحيدى كى ينطلق متحققاً بأقصى طاقاته الخلاقة، يحذره من إطلاق الحديث على هواه، وضرورة التيقن مما يقول، وتوخى الصدق فى الإسناد، والفصل فى الأحكام، وعدم لاحتمال للظنون والرهيب، والتروى والترث حتى لا يكون فى حديث أدنى شبهة أو شك^(٥٣).

وبغض النظر عن البعد القيمى لهذه الشروط التى ينهاها التوحيدى معايير أساسية لبلاغة الحديث، كما سبق أن ذكرنا، فإنها تضمننا لزاء حالة من حالات السطوة؛ سطوة لشروط المحددة لإمكانات تدهى الحديث و سطحاته وتخلقه لغوى الحر. وبالطبع، فإن مايسمها بهذا الطابع هو كونها صادرة من مركز سلطوى. ودليل ذلك أن الوزير يردف كلامه بتهديد يقول فيه:

«وكن على بصيرة أى سأستدل بما أسعته منك فى جوابك مما أسألك عنه على صدقت وخلافه، وعلى تخريفك وقرافه»^(٥٤).

وذلك قول يؤكد التوعد والتحذير من الاستهانة بذكاء صاحب السلطة، ويفرض اتجاهاً محدداً سلفاً للحديث. ولقد وهى التوحيدى مخاطر القمع التى يمارسها عليه محاوره السلطوى، فقال له:

وإذا تركنا هذا النوع من «المحدث إليه» إلى مقابله، وهو المحدث إليه النظير على المستوى الثقافى، فإن المثال البارز على ذلك، فى نصوص التوحيدى، هو النموذج الذى يمثل مسكويه فى (الهوامل والشوامل). وهو نموذج يصوره التوحيدى تصوير النظير المختلف فى المنزع، إلى الدرجة التى تجعل منه النقيض الذى يرفضه التوحيدى، ويعلن بواسطة الحديث تناقضه معه. ونحن نستخدم صفة «النقيض» لوصف مسكويه، فى كتاب التوحيدى وليس فى الواقع التاريخى، فإننا لا نقصد وضعه فى سلة واحدة مع مفكرى التيار النقيض، وإنما نقصد الإشارة إلى التناقض فى إهاب مشترك يضم التوحيدى ومسكويه، رغم الخلاف الحاد بينهما.

والتناقض هنا لا يكمن فى نوعية الثقافة التى هى واحدة عند الطرفين، ولكن يكمن فى منهج استخدام العقل، بوصفه المعيار الأساسى لهذه الثقافة. إن مسكويه يظهر فى (الهوامل والشوامل) مفكراً يمتلك إجابات جاهزة نهائية يقينية على كل الأسئلة، والعقل عنده أفق مغلق لتحقيق اليقين المطلق إلى حد كبير. أما العقل عند التوحيدى، فهو أفق مفتوح يؤسس للسؤال الدائم الذى معنى نسبة الحقيقة وتعدد وجوها، ويجعل اليقين أفقاً مفتوحاً للتجديد المعرفى. والخلاف بين النموذجين خلاف بين الشخصية الجامدة الشابة والشخصية المثورة القلقة التى لا تركز إلى سكون اليقين.

هذا الخلاف هو ما يتحول بأفق الحديث فى (الهوامل) إلى أفق يتحدر فيه التوحيدى على مسكويه الذى يستغفره باستقراره واستسلامه إلى راحة اليقين التى لم يذوقها التوحيدى فى حياته. وينتج هذا الاستفزاز - المتعمد فى أحيان كثيرة - حالة من العنف لدى التوحيدى الذى يتهمكم بمحدثه ويسخر منه بأشكال تتراوح ما بين المزاولة والمباشرة، وذلك ما ينتبه إليه مسكويه، ويعالج عليه التوحيدى بطريقته الهادئة^(٥٦).

ولا يكفى التوحيدى بالتهكم بمسكويه، وإنما يضيف إلى ذلك محاولة القيام بدور الأستاذ الذى يكشف جهل تلميذه، ويعرجه أمام ذاته قبل كل شيء، محاولاً زعزعة يقينه بتساؤلاته الكثيرة حول الآراء والأفكار والمعتقدات، بل العادات والممارسات المستقرة الشائعة. ولكن هيهات،

فمسكويه يؤمن فى أعماقه بأنه على صواب ويقين، التوحيدى يتخبط فى جهله وشكك. وفى المقابل، يمثل التوحيدى بالاستعلاء على مسكويه، الأمر الذى يظهر حديثه عنه فى (الإمتاع^(٥٧)) من ناحية، ويدفعه (الهوامل والشوامل)، من ناحية أخرى، إلى أن يسأله الله الذى يتضمن إجابته داخله ليرضى بجهل المسؤول، الذى لا يسمع السؤال بل يسعى إلى الإجابة التى تكفى طبيعته العقلية الثابتة.

وإذا كان أفق الحديث مع هذا النموذج بعد أفق المناورات الذات، وممارسة ألغيتها التى لاحصر لها لزاء الأ، فإن أفق الحديث مع نموذج المحدث إليه الند المكافئ للحد يغدو أفقاً للتواصل والثناء المعرفى والوجدانى الذى لاحد الانتقال هنا انتقال من محادثة القمع وانعدام التكافؤ المع إلى محادثة الأنداد والأصدقاء الأكفاء. ويظهر نموذج هذا التفاعل المتالى الذى تصبح المحادثة معه تلقيناً للمعق وتررباً للقلوب، وتسريحاً للهمم، وتلقيحاً للأدب^(٥٨). وإذا ما يشير إليه التوحيدى، حين ينقل عن أبى سليمان ق لأصدقائه الذين يحاورونه:

«بكم اقتبست، وبحجركم قدحت، وإلى ض ناركم عشوت، وإذا صنى ضمير الصد للصديق، أضاء الحق بينهما، واشتمل الخ عليهما، وصار كل واحد منهما رداً لصاحبه وهونا على قصده، وسبباً لهما فى نيل إراد ودرك غيبته، ولا عجب من هذا، فالنفوس تتقادح، والمقول تتلافح، والألسنة تتفاخ^(٥٩)»

ولمنا نلاحظ ثراء النص الذى يبرز إمكانات المحادثة الخلاقة وطاقتها الدافقة، فالمحادثة الموجبة حقاً تتم بين الأند معرفياً ووجدانياً وقيماً، بين ذوات حرة وأصيلة، فى جو من الألفة والحميمية والالتئاس الذى لا ينفى الاختلاف. وثلاً محادثة المحاور التى تتولد فيها المعرفة المتجددة، وينشق نور مشرقاً فى ضلمات الخللان الصافية صفاء المراب المجلو الصقيلة. وتتوهج المعرفة فى هذه اللحظة نارا تتطلع إليها النفوس التى تتقادح وتتصادم وتتنافس وتتذكر، والمقول التى تتلاقح فتتجاوز وترتقى، وتستشرف آفاق الحقيقة، وتطلو

الألسنة العنان لميضيها، وتمارس الكلام بكرا نقها، حرا لفظا ومعنى، صادقا، ينتمى إلى معايير العقل ومبادئه.

هذا النوع من الحديث يؤكد حضور الذات والآخر حضوراً حراً علاقاتاً، دون قمع. إنه حضور حر تحقق فيه الذات حريتها في حرية الآخر وتميزه، حين يسعى كلاهما إلى الاختلاف في عمق الاختلاف.

— • —

كانت النفس هي الهاجس الموقر للتوحيدي، من حيث اكتشاف حقيقتها وتحقيق سعادتها في العالم، وكان التوحيدي يهجر عن الهاجس الذي لم يفارقه بمجارات الاستلهم التي تقول:

«ما ملئني النفس في هذا العالم؟ وهل لها ملئتم وبغية؟ وإن وسمت بهذه المصاني، خرجت عن أن تكون علي الدرجة، خطورة القدر لأن هذا عنوان الحاجة، وبده العجز... وأوسع من هذا الفضاء، حديث الإنسان، فإن الإنسان قد أشكل عليه الإنسان»^(٦٠).

قد يحددنا هذا القول، للوهلة الأولى، فنصوره سؤالاً عن النفس الشقية التي تغرب عن ذاتها وهائلها، محاولة تأسيس وجودها خارج نطاق العالم وقوانينه ومجمل علاقاته. ولكن التوحيدي كان يحاول بسؤاله، في المرحلة الفكرية التي صاها فيها، أن يؤسس للذات بمعناها الفلسفي العقلي، ليس بوصفها ذاتاً ميتافيزيقية، وإنما بوصفها ذاتاً حاكمة تمارس وجودها داخل العالم بقوانينه وعلاقاته، متحركة بالجوهر العقلي الشريف للنفس الناطقة التي هي موطن التكليف، مجاوزة الوجود الحسي البهيمي والوجود الاجتماعي الفج في الوقت نفسه. إنها ذات متفردة تؤسس وعيها ونمط قيمها وفق قوانين العقل التي تحقق لها إمكانات حضورها الفعال داخل العالم بوصفها ذاتاً مبدعة.

وكان تأسيس هذه الذات جانباً من تأسيس نزعة إنسانية ذات طابع فلسفي عقلي، حاول التوحيدي أن يحقق بها الحضور الأمثل للذات الإنسانية، على نحو يتناسب وشرورها

المعرفي في هذا العالم. ودليل ذلك إفارته موضوع النفس ضمن إطار عام يتصل بحديث الإنسان، من حيث هو موطن الإشكال والكائن المهيمن الملئ بالتناقضات، المتردد بين الواقع والمثال العقلي. والذات التي يشير إليها التوحيدي، في هذا السياق، ذات تؤكد هذا الإنسان المتحير في حقيقته وتناقضاته وعلاقاته المعقدة بكل ما حوله.

وقد تطلب تأسيس النزعة الإنسانية إعادة اكتشاف الإنسان، وهو الأمر الذي لا يتحقق إلا في لحظة البهونة بين الذات ونفسها، بوصفها لحظة إيجابية لتبادل الحديث الذي يمد تأمل معتقدات الذات وممارستها وعلاقاتها. هذه اللحظة لا تنفصل فيها فعل الحديث في ازدواجه، ما بين حديث النفس مع ذاتها، وحديثها مع الآخر، فكلا الحديثين ممارسة معرفية متحدة، تنهض بها الذات لإعادة اكتشاف نفسها، وإعادة بناء اتصالها بالآخر. ولا تتأسس هذه الممارسة في إطار من الميتافيزيقا العالمة وإنما في إطار العقل الفلسفي على وجه الخصوص^(٦١).

وكان التوحيدي في المرحلة الفكرية السابقة على كتابة (الإشارات) لا يزال يؤمن بإمكانات العقل بوصفه أفقاً مفتوحاً، يمكن إعادة النظر في كل شيء من خلاله، أملاً في زهرة النسق الجامد للقيم والأفكار الثابتة المنغلقة على ما يشبه اليقين^(٦٢). وكان الإلحاح على العقل يعني، في هذه المرحلة، القدرة على تقديم إجابات مفتوحة تتناسب وطبيعة العالم الحي المتغير، إجابات تولد أسئلة جديدة تفضي إلى يساع القدس، حيث يبلغ العقل أرقى مدارجه المعرفية. والبداهة هي حديث الذات ونفسها، أو حديثها والآخر الكامن فيها على نحو يفضي إلى وعي متجدد متنوع، يميز بالتمرد والسؤال أملاً في تأكيد يقين عقلي مفتوح، وسعيًا وراء تحصيل السعادة المنشودة في الدنيا والآخرة^(٦٣).

ويجبر التوحيدي عن محادثة النفس، في هذه المرحلة، بوصفها جلاء للنفس وصقلاً لإمكاناتها المعرفية والوجدانية، وتحقيقاً لمزهد من الوعي، بشكل متجدد يصون النفس من الفساد والصدأ، ويدفعها إلى المضي قدماً في طريق السعادة بما يحقق جدواها في العالم. ولكن هذه الهادئة تنقلب إلى نقبض الهدف منها في مرحلة (الإشارات الإلهية) حيث

ولسنا في حاجة إلى الحديث عن حياة التوحيدى، أو علاقته المعقدة بواقعه الاجتماعى والسياسى والثقافى، وتنقله الدليل بين الوزراء، فثلك أسوأ بحثها كثيرون غيرنا، ولا داعى لتكرارها. يكفى تأكيد أثر العلاقة المعقدة للتوحيدى بعصره، فى تحولاتها التى أفضت إلى تحوله من الإيمان بحديث الوهى النقدى إلى الاستغراق فى حديث الوهى الشقى.

لقد فشل التوحيدى فى تحقيق حلمه بالذات الخلاقة، المؤثرة، الماقلة، المتواصلة مع الآخر فى ظل الإحباطات المتوالية التى نالته خاصة فى علاقته بالسلطة، ولكن هذا الفشل لم يكن نتاج مصارعة الظروف الخارجية فى ذاتها فحسب، وإنما كان إلى جانب ذلك نتاج أزمة خاصة عجز معها الوهى عن التحقق بشمام ثمره حتى على المستوى الفردى رغم تحقيقه بالقيمة المعرفية. لقد أسهم التوحيدى فى إجهاض حلمه المعرفى الاجتماعى نتيجة عجزه عن اتخاذ موقف عملى حاسم فى الواقع ومن الواقع، فالتهى إلى حال لم يستطع معها احتمال - أو حتى قبول - النتائج المترتبة على إجهاض الحلم.

والتوحيدى فى ذلك نموذج للمثقف الذى لم يقبل واقعه، ولم يعرف كيف يتواءم مع هذا الواقع ويتحامل على قواعده، ولم يستطع أيضاً أن يفصل عن هذا الواقع أو يعتزله أو يتعالى عليه، فظل مراوحيًا بين الإقبال والإدبار، بين مدح الآخرين وذمهم، بين حب العالم وكرهه، لا يملك أداة لتغيير الواقع أو تنويره، فالتهى به الأمر إلى التخلّى عن ما بدأ به، والغوص فى قرارة التوحد التى صاغ حديثها الخاص فى (الإشارات الإلهية).

وطبعى أن تكون لنهاية التحول مقدمات معلنة، وعلامات نصية لافتة، فى كتابات ما قبل (الإشارات)، ومشالها تساؤلاته المؤرقة عن ظاهرة الانتحار فى أكثر من موضع، وإثارة موضوعات تبين عن توتره بين مبدأ الرغبة والواقع، كحديثه عن المال الذى هو من قبيل القوة الشهوانية والعلم الذى هو من قبيل القوة الماقلة، وحديثه عن غربته العالم فى زمان يورث الشرف بالميلاد، وتتحكم حظوظه فى مصائر العباد. ويضاف إلى ذلك توقفه على مسائل تتصل

بتحول حديث النفس إلى ممارسة وجدانية ذات طابع صراعى عنيف، يدهم غربته النفس عن ذاتها وعن الآخر والعالم، داخل وهى منغلقة على نفسه، مستغرق فى عزلته، يتردد إلى داخله ليهرب من الآخر والعالم، ويحولهما إلى محض أداة يمارس بها انقسامه وتنشيطه.

ولا تكفى الذات بنفى الحضور الفعلى للآخر والعالم فى هذا الحال، وإنما تنفى حضورها فى العالم، وتغترب بكيانها الدنيوى من أجل تأسيس كيانها الميتافيزيقى خارج العالم وداخل نفسها. والنتيجة هى الوقوع فى أسر الوهى الشقى، وهى التمزق والتشظى والانقسام والتناقض والتضارب؛ الأمر الذى يتجلى فى حديث مغاير للذات مع نفسها، تمارسه فى عمق بينونة مختلفة تخوم حول البأس لتقع فيه.

وحين تفسد الذات إيمانها بالعقل فى مرحلة (الإشارات الإلهية)، وتهجر إلى ما تحسه تجاه لها، وتشرّب فى الآخر والعالم، تفقد لفتها بأداة الاتصال بهما؛ أى اللغة فى معاييرها العقلية التى تحقق الوضوح والصدق الإشارى. وتفسح الذات المجال للغة أخرى، تغاير لغة العقل وتناقضها. وتبرز لغة الباطن والأسرار الغامضة فى تشظيها الدلالى وتغريتها المربكة وصوامتها المهيبة، مؤكدة قرارة العزلة التى لا تعرف التفاعل مع الآخر والكون.

لماذا حدث ذلك فى كتابات التوحيدى؟ وكيف حدث؟ وكيف انتقل حضور «الحديث» من أفق الوهى النقدى إلى عزلة الوهى الشقى؟ وهل كانت هناك بدايات توحى بهذا التحول فى نصوص ما قبل (الإشارات)؟ الإجابات متعددة. وأوضحها أن قلب التوحيدى فى سنوات عصره أفضى به إلى البأس، وأن هذا القلب الطويل القاسى ترك علاماته التى تعد لإرهاصاً لما كان لابد أن ينتهى إليه التوحيدى فى علاقته بنفسه وبالعالم من حوله. وقد استقر أغلب الباحثين على أن نص (الإشارات) نص متأخر. وذكر التوحيدى نفسه، فى إحدى إشاراته، أنه نطق بها فى السبعين من عمره، بعد أن نال منه الفشل واضرعه البأس.

وتنوعها. وجانب من هذا «الآخر» تمثيل سراوغ للأخمين الذين مارسوا على الذات ما اضطرها إلى التفاسير والرهاء، وأفضى بها إلى الإحساس بالتمزق والتشظى، بل الذنب والخطيئة، لأنها قدمت ما قدمت من تنازلات لنيل مكاسب لم تحصل عليها. وجانب ثان من هذا «الآخر» تمثيل مواز للحضور الأليف المؤنس للتلميذ والند الأستاذ (الشيخ)، بكل ما يعنيه هذا الحضور من معاني مناقضة تمامًا لمعاني التمثيل الأول.

ويتنوع حضور الآخر المتخيل بين مستويات ثلاثة من أساليب النداء، ويتكشف المستوى الأول حين يقول التوحدي المتحدث: «يا سيدي» أو «أيها الشيخ» بمعنى متحدثًا إليه أعلى. أما حين يقول: «أيها المجلس المؤنس والمصاحب المساعد»، فإنه يشير إلى المتحدث إليه الند.

أما حين يقول: «يا هذا» أو «أيها الإنسان»، فإنه يعني متحدثًا إليه أدنى، هو الإنسان الدنيوي أو المرشد الذي لم يفارق مرحلة الطلب. هذا التنوع دال على أحوال وجوده المتعدد في لاوعي المتحدث، وانقسامه بين هذا التعدد. وعندما يقول التوحدي:

«يا هذا... هذه مشاكسة بينك وبين نفسك، لا بينك وبين هيرك، فانتبه لها، واحصل في تنقيح شوكتها، وفي استقامة ما شرد عنها، وفي نفى ما ركد عليها مفسدًا لها، فإنك بهذه العناية منك بك، ولك فيك، تبلغ غاية... منك»^(٦٦).

فإن قوله يدل على الفضاء الداخلي لحديث الذات المنقسمة على نفسها في محاولتها بلوغ الغاية منها إليها. ولكنها لا تبلغ هذه الغاية، فالحلم محال، والشك يربض في كل سبيل.

وتتنوع أساليب ممارسة الذات وأشكال حديثها مع نفسها من خلال تنوع صور الذات في مرآها الآخر بتجلياته المختلفة. وأولى هذه الممارسات ما تحاوله الذات التوحيدية من ممارسة فعل الحديث في توجيهه إلى الله عبر أدهيتها له في «الإشارات الإلهية». ولم تكن الذات التوحيدية المتحدة تسمى، في حقيقة الأمر، إلى حال من أحوال الكشف الذي

بحرمان الفاضل وإدراك الناقص، وغياب الصداقة الحقة والإخلاص والألفة، وتناقض الظاهر والباطن... إلخ^(٦٧).

وقد تراكمت هذه المقدمات، في تحولات الكتابة وتقلبات العمر، وأفضت إلى النتيجة التي تمثلت في ضياع اليقين، وانقلاب الشك إلى سجن للنفس، وتحول الحديث إلى نفثة حائرة أو إشارة قلقية. ولذلك يقول التوحدي في «الإشارات»:

«الحديث ذو شجون، والقلب طافح بسوء الظنون، بما لعله يكون أو لا يكون، فكر يخالطه جهل وجنون، ويفارق علم ويقين..... وأما يقيني وارتبابي، فلي يقين، ولكن في درك الشقاء، لمن يكون يقينه هكذا، فكيف يكون خبره عن الارتباب... فليس لشيء مما تراه عينك منهاج، ولا لدى لب به سرور وابتهاج»^(٦٨).

ونستطيع ملاحظة الدلالة المتحولة لكلمة «الحديث» التي أصبحت مرتبطة بالقلب الطافح بسوء الظنون، والفكر المتقلب بين الجهل والجنون، والمقل الذي انصرف عن اليقين إلى الارتباب، حيث شقاء الإنسان الذي لا يدرك من معنى ما حوله سوى حجرة من الإدراك.

٦-

إن نص «الإشارات الإلهية» هو النص الوحيد الذي لا يروى فيه التوحدي عن أحد، أو يسجل أحاديث دارت في مجالس معرفة أو مسامرة. إنه حديث واحد، طويل، متقطع، متضارب، بين الذات ونفسها، صلب بشكل سراوغ، غير معلن أو مباشر، تناحى فيه الذات نفسها، وتخاذلتها، من حيث هي آخر منفصل، ذلك أن الذات تمي نفسها خلال وعيها بالآخر الذي يندو أشبه بالصورة المرآوية العاكسة الكاشفة لكل أوجه الذات المتباينة، ومظاهر انقسامها وازدواجيتها، بل حلمها المستحيل. وينقسم هذا الآخر إلى قسمين أساسيين: الآخر المطلق الذي تمي الذات صورتها الحلم في مرآته عبر سلب المعرفة به. أما الآخر النسبي الدنيوي، فهو هذا الآخر المتخيل الذي أنتجته الذات وشكلته وفق تصوراتها الذاتية، واستدعته من خبراتها الحياتية والوجدانية في تعدد علاقاتها

يتجلى فيه المطلق للنسبي، وإنما كانت تسعى إلى اكتشاف ذاتها - الحلم، أو صورتها في مرآة الحق. ويتحقق وعي الذات المتحدثة، في هذا المستوى، بواسطة وعيها بالذات الإلهية أو بأصل الذات الحلم. إن الذات المتحدثة تؤكد دومًا عجزها عن إدراك الكنه الإلهي وحيرتها لزماءه، بل تقول إننا على الحقيقة ما عرفنا إلا أنفسنا، وما تخبرنا إلا فيها^(٦٧).

هذا السلب لإمكانات المعرفة بالمطلق، وحصرها في حدود الذات - الحلم، يفتحنا على لانهائية هذه الذات وحق أغوارها. هذه اللانهائية، بدورها، تجمل من رحلة الذات المتحدثة للبحث عن ذاتها رحلة سرابية، ففقدوا الذات - الحلم حقيقة مراوغة كالسراب، لا تستطيع الذات الفعلية الإمساك بها في تجربتها المعرفية، أو امتلاكها بشكل نهائي ويقيني. ولكن استحالة تحقيق الإمساك بالحلم والتطابق معه يورث الذات الوهمي الشقي، والإحساس بالانقسام والتمزق بين ذاتين، الذات الدنيا التي تظل منجذبة إلى العالم، والذات - الحلم المفارقة. هذه الوضعية المعرفية المبهضة للذات هي ما يشكل سمت الحديث مع الله في مجاله المتعددة المتناقضة. والجهلى الأول هو مجلى الحلم، أما الجهلى الثاني فهو مجلى تسلطى. ولذلك يتسم الحديث بالتأرجح بين إعلان التمرد والخوف والتوجس من المكر الإلهي في جانب، والشمور بالأمان والطمأنينة في حضرة الرحمة الإلهية في جانب ثان، أو التأرجح ما بين الاكتئاس بالحلم الجميل والوحشة من استحالة تحقيقه ودوام مراوغته، بمبارة أخرى^(٦٨).

والممارسة الثانية للحديث هي الممارسة التي تترك فيها الذات - التوحيدية المتحدثة حديثها مع الآخر المطلق مجلى الذات - الحلم لتنتقل إلى الحديث مع الذات الصوفية بوصفها المرابا التي تتكشف عبرها صورة النفس القديمة النقية التي فقدتها الذات التوحيدية عبر رحلة التمه في عالم الوحشة والأطماع الدنيوية. وتأرجح هذه الصورة المثالية بين حالة الشيخ القطب (الأهلي)، وحالة الخل المعرفي والجماعة الصوفية الأولى (الند).

أما في الحالة الأولى، فإن الذات تتحدث ذاتها المثالية الأرقى من موقع المريد الذي يحدث شبحه المتضمن الآخر المتخيل الذي تتكشف عبره صورة الذات المثالية. ويتسم هذا

الحديث بالشوق اللاهب والحنين الجارف إلى الملجأ والملاذ الأخير الذي تستدعيه الذات من زمانها الأول (زمان النقاء الصوفي). وتمارس الذات المريدة، في حديثها إلى شيخها، كل الأساليب الممكنة للاستعطاف واستجداء القرب والتواصل والتعاقد. وتناجي الذات المتحدثة سامعها وتبته هواها ووجدتها، وتعلن شدة ضعفها وهوانها واحتياجها إليه، مستغنية به من حجير دنياها الموحشة ووجدتها القاسية ومشاعرها المثقبة بالذنب والخطيئة. وتمارس قمة خضوعها إلى سامعها حين تترك له قيادها، وتضع نفسها منه موضع الرهينة المستتلة معرفيا ووجدانيا، حيث المريد بين يدي شيخه كاليت بين يدي غاسله^(٦٩).

وتشق الذات المتحدثة طريقها نحو آخرها الأرقى عبر آفاق لغة الإشارات برموزها ولطائفها العديدة والخفية، محاولة التحقق بإمكانات تفتح هذه اللغة وثراتها المعرفي والوجداني في ظل الحضور الملهم والمفرد للآخر الأرقى. ولكن هيهات، فالملاذ المتضمن ناء بعيد، تقف دون التواصل معه عوائق الزمان والمكان، وكثافة الخطأ الذي لا سبيل إلى التطهر منه أو تجاوزه، والحضور العنيد للذات الدنيا التي تظل ترفض الانصياع لذاتها العليا، لشيوخها المشتمين، وتكرس حدة الثنائية والشقاق، وتسم توجه الذات المريدة إلى طريق الحق بالتناقض والزيف وعدم الإخلاص^(٧٠).

وحين تمى الذات استحالة تحقيق حلم التواصل تتحول إلى حديث اللوم والتأنيب والعتاب، كأنها تحاول أن تزيل عن كاهلها عبء أزمته وفشلها، وتحملة لشيوخها (لذاتها المثالية) الذي جافاها وخذلها، ولم يحميها من التردى، ولم يمد إليها يد المساعدة كي ينقذها من عسرتها^(٧١). وتؤسس الذات المتحدثة، عبر حديث اللوم والعتاب الذي يصل إلى حد الإدانة الضمنية للآخر المشتمين، عائقًا جديدًا يحول دون التواصل، مما يدهم انقسام الذات ويمزق وحدتها.

ومن المثير للانتباه في حديث الذات المريدة مع شيخها المتضمن (صورة الذات المثالية) أنه يلبس أحيانًا في وعيها بصورة الله (صورة الذات الحلم)، ويلتفت التوحيدى إلى ذلك فيطلب المواجهة من الله، ويستجدى عفوه، شارحًا موقفه، بقوله:

«اللهم، لا تؤاخذني بإقبالتي على خلقك، وبمفسلتني إليهم على ما هو عتيده عندك، وبتراضمي لهم فيما أجده حاصلاً قبلك، فإنما ذلك لسرع مني إلى كل من ادعاك، وتخلي بحبك، وانتسني إلى خدمتك، وبفضل حبي لك أحب كل محب لك، ولفرط وحدى بك أجد بكل واجد بك» (٧٢).

وما أحب التوحيدى على الحقيقة إلا ذاته؛ الحلم الإلهي عبر صورة ذاته المثل (الشيخ المصنعي). والذاتان وجهان لعملة واحدة في حقيقة الأمر، هي الذات التوحيدية العليا. لقد حاول المتحدث (التوحيدى) ابتئات الروح في حلمه القديم الذى كاد يتحقق له في بداية حياته، حين حاول يوماً سلوك الطريق وذهب إلى أحد الشيوخ الكبار يستعين به على هدفه، فنهزه وأبعده، فأجهض الحلم واث التوحيدى في مسارب الحياة المظلمة يحمل في لآرجه هذا الحلم البعيد، وهذا النوم المضمر للشيخ الذى لقيه بعدها بسنوات فسأله لماذا عامله هكذا؟ فقال له الشيخ: كنت أنفرك منى لأعزبك بى (٧٣). وما هو التوحيدى بميد إنتاج خبرته المؤلمة، وحلمه القديم المجهض، عبر حديثه لشبيهه المصنعي، مجلى ذاته المثالية التى يلوذ بها محتجباً من نفسه الدنيا، مستعجباً بها على صراعه معها، مخففاً للمرة الثانية فى تحقيق حلم المرهد الذى يسمى إلى التحقق بمعارف الطريق، ومفارقة دنيا الأطماع والشهوات من أجل استعادة سلامة الذات ووحدها. ولعلنا نلاحظ أن الازدواجية التى حكمت علاقة التوحيدى بالله (مجلى الذات الحلم)، وحدثه إليه المتأرجح بين الائتناس والوحشة، هى نفسها التى شكلت علاقته بالشيخ المصنعي وحدثه إليه بوصفه مجلى للذات المثالية من جانب، وللسلطة القمعية من جانب آخر.

أما الحالة الثانية، فإن الذات تتحدث ندها المعرفى أو جماعتها الصوفية الأولى التى تستدعيها من أعماق زمانها الصوفى القديم. ويغلب على حديث الذات فى هذه الحالة الائتناس والألفة والمودة، ولا تلوح الوحشة بين ثنائيا حديثها، لأنها تمارس علاقة ندية يهيب عنها البعد السلطوى بكل تجلياته القمعية معرفياً ووجودياً. إن الذات تتحدث إلى آخرها

الند الذى تتقارب وإياه معرفياً ووجدانياً، الآخر الذى يستدعى صورة الذات النقية فى ممارستها تحقيقها المعرفى والوجدانى فى مجالس خلان الطريق وأصفياه، حين تتهادى وإياهم الحديث، حديث اللطائف والإشارات التى تجافى عنها اللفظ، وتنادى دونها الوهم والعقل (٧٤). وتستعيد الذات ذكريات تلك العجبة الثرية عبر أفق الحديث استعادة تتعاضد بها على قسوة أيامها الحاضرة، ووحدها وهرتها الموحشة، متحسرة بمرارة على فقدان تلك الأيام الخوالى الجميلة، وهؤلاء الصحاب الأوفياء، متألمة على فقدان لقاها القديم الذى لا تكف عن إعلان شوقها وحنينها إلى استعادته. وتستطيع الذات داخل أفق الحديث مع آخرها الند أن نبوح بأسرارها وخفائها، وتصرح بهوسها وآلامها، وتشكو هواجسها المؤرقة، فتجد من يسمعها ويتعاطف معها ويرحم يؤسها. إن الذات المتحدث، هنا، تحاول التواصل مع ذاتها النقية عبر الآخر الند دون ممارسة أى شكل من أشكال القمع أو التسلط، بل على العكس تحاول التواصل من خلال أفق الحديث التبادلى الحميم، لكن رغبة الذات التوحيدية فى تحقيق هذا التواصل تظل رغبة غير متحققة لأنها مؤسسة فى أفق الحلم المستحيل، حلم استعادة الزمان القديم. وما فقد لا يستعاد. وتظل هذه الرغبة المجهضة أفقاً دائماً للشوق الذى يستمر داخل الذات التوحيدية دون تحقيق، مما يورثها الشقاء والإحساس الدائم بالفرقة الحادة التى حاصرتها حتى تركت العالم، موحشة، منفصمة عن ذاتها التى لم تتواءم معها أو تتحد بها.

وتنتقل الذات من حديث الأعلى والند إلى حديث الأدنى الذى يجمع ما بين المرهد المبتدئ والإنسان الدنيوى. والحقيقة أنهما وجهان لعملة واحدة هى الذات التوحيدية الدنيا، ولذلك فإن أساليب الحديث وأشكاله التى تمارسها الذات، فى هذا المستوى، تتداخل فى أحيان كثيرة.

أما عن حديث الذات مع المرهد المبتدئ الذى هو مجلى لصورة النفس الدنيا، من حيث هى إمكان معرفى قابل للترقى والتجاوز، فإن الذات المتحدث تمارس دورها هذه المرة بوصفها شبيها لهذا المرهد. وتتوزع أساليب حديثها إلى مرهدا، كما تتوزع أشكاله وتتفاوت بين الشدة والعنف، بل اللوم والتشريع، وبين النصيح والإرشاد والدهوة إلى المجاهدة،

من قمعها في صورة هذه الذات، وتمارس إزائها كل مشاعرها المهبط، وتعاقبها في الوقت نفسه على كل ما أورتتها من أحاسيس الألم والشقاق والتناقض. إن محاولة تدميرها هي محاولة ضرورية لإزاحة العائق الذي يحول دون التحقق بالكمال المعرفي والسلام النفسي ووحدة الوعي، وحسم الاختيار لحساب الذات العليا.

ومن اللافت للانتباه أن تتعدد أساليب حديث الذات لنفسها الدنيا، وتتبدل، وتتولد نقائضها في حق بعضها وبعض، فتحدث الذات نفسها حديث التعزية والمواساة والتلطف واللين والركة والترغيب، بل التوسل والعقاب الرقيق، كما تخشها حفا هادئا مترنا على حسم التردد وكسر حالة المعجز عن التجاوز والتمرد عليها سميا إلى تحقيق إمكانات اللقاء وإنهاء لحالة الخصام والوحشة بين الذات ونفسها، وترنو الذات نحو نفسها في محاولة تبدو حقيقية ومطلصة للتحقق بالوحدة والوفاق (٧٧). غير أن الذات لن تفلح في استيعاب أشواقها الدنيا وأطماعها التي مازالت تشدها إلى عالم الواقع الردي. وتعي الذات التوحيدية المتحدثة تعدد أساليبها في الحديث إلى نفسها الدنيا، وترصدها بين الحين والآخر رصد الحائر الذي لا يعرف ماذا يفعل إزاء هذه الذات العصبية التي لا تقبل الانصياع بأية طريقة (٧٨).

ومن المثير للانتباه أن تمارس هذه النفس الدنيا فاعليتها الخفية على مستوى الحديث، حيث تساهم في تشكيل ردود فعل الذات المتحدثة، وتوجيه أسلوبها في الحديث إليها، بل تجعلها تنعكس أحيانا على نفسها وتتأمل ذاتها، وتشكك في مدى صدقها وأهليتها لأداء دور الذات الراقية. إن هذه النفس الدنيا قد تمثل في أحيان كثيرة المرأة الكاشفة والمهبط للذات المتحدثة، حيث تتكشف من خلالها غفاساتها وتناقضاتها (٧٩).

وعلاقة الذات المتحدثة بنفسها الدنيا من أشد العلاقات تعقيدا في نص (الإشارات)، وهي الصورة الأكثر حضورا وكشافة، أو الهاجس الموقر للذات، لأنها تشكل التحدي الدائم، والعائق المستمر الذي يحول دون تحقيق حلم الذات بالوحدة والانسجام في إهاب وجودها الميتافيزيقي المفارقي.

والصبر على الطريق، والحذر من مزالقه. وقد تستخدم الذات المتحدثة لغة الإشارة أحيانا كوسيلة لاستفزاز مردها معرفيا ووجدانيا، حيث إنها لا تقدم له معرفة جاهزة أو واضحة، بل تقدم لفزا معرفيا هو صياغة لخلاصة تجربتها المعرفية التي يستحيل نقلها إلى السامع (المريد المبتدئ) لتفاوت الدرجة المعرفية. ويخلق ذلك انفصالا واضحا بين الذات المتحدثة ومردها لا يسبيل إلى تجاوزه إلا بسمى المريد بكل طاقاته إلى التحقق بتجربته المعرفية الخاصة، المنزلة عن الذات المتحدثة التي ينحصر فضلها في النصيح والإرشاد، وفي استفزاز طاقات المريد عبر لغة الرمز والإشارة (٧٥).

وليس المريد المبتدئ متلقيا سلبيا لتجربة الذات المتحدثة في هذا السياق، إنه إيمان إيجابي يسمى إلى التحقق بالمعرفة من أجل الارتقاء إلى الذات المتحدثة والاتحاد بها. هذا المريد تعبير عن النفس التي تسعى نحو ذاتها، وتحاول الانصواء تحت لوائها المعرفي. ومن اللافت للانتباه في هذه العلاقة أن المريد المبتدئ (النفس من حيث هي إيمان معرفي) قد يتدخل أحيانا بشكل إيجابي لمعاونة شيعه في لحظة الشطح المعرفي، حتى إن الذات المتحدثة في لحظة وجدده تقول له: «يا هذا: أين نحن؟ حدثنا هنا فقد طحنا منها» (٧٦). وذلك قول الذات (الشيع) التي تستجد بنفسها الإمكان (المريد المبتدئ) كي تنقلها وتحميها من سطوة الفجأة الإلهية المباشرة، عبر لحظة الحديث، كأنها لحظة تفيق خلالها الذات وتستعيد هدوءها وتوازنها.

أما حين تفرغ الذات من حديثها مع المريد المبتدئ، فلا يبقى لها سوى حديثها مع نفسها الدنيا، أي مع آخرها الديني المطلق. وهو الآخر الذي يبدو قمعيا، كأنه صورة الذات المادية الاجتماعية، السلطة المضادة، عدو الذات الأول. ويحسم حديث الذات مع نفسها، في هذا المستوى، بالعنف والدم والتفريق والتهديد، في محاولة للتدمير النهائي والهو الكامل لحساب الذات المثالية الأرقى معرفيا.

وتبدو الذات المتحدثة في حديثها هذا كأنها تعيد إنتاج القهر على هذه الصورة الدنيا لذاتها، وتلك الذات التي قهرت صاحبها بملقها بالدنيا وشهواتها وأطماعها حتى اضطرت إلى تقديم التنازلات وإلحاق ماء الوجه. وتقمع الذات المتحدثة كل

الألم والانقسام والتمزق والغربة، بل لممارسة القمع والانهاك، ولا تنعاش الظنون والشك بوصفه معاناة شقية لانفضى إلى الحقيقة بأى شكل من الأشكال، وإنما تورث الحيرة والغبه والضياح اللانهائية. ويغدو أفق الحديث فى هذا السياق مرتعا خصباً وثرياً لنمو التناقضات التى يقارع بعضها بعضاً فى صراع متوتر لا ينتهى. وهو ليس صراخاً ملهماً ينتج مركباً جديداً، وإنما هو حالة صراعية ذات طابع فريد، حيث كل نقبض يحوى نقبضه، ويتولد فى عمقه، وينفصل عنه ويبارقه. وفى ذلك ما يجعل التناقض قائماً للنهاية لا يهل، ولا يختزل أحد طرفيه لحساب الآخر، رغم كل المحاولات المضنية لتحقيق هذا الاختزال. والنتيجة هى أن أفق الحديث يتحول إلى أفق لتولد الحقيقة المراوغة بين طرفى نقبض العلاقة المتوترة؛ حيث تصبح لحظة التحقق بالتواصل المعرفى الوجدانى هى لحظة التولد الخفيف للنقص والانهيار فى عمق لحظة الاكتمال والوصول إلى الذروة. هذا الأفق هو المدار المغلق لحديث الوحي الشقى الذى يكرس لتسويق الأنا وتنظيمها، فى لحظة الهبونة الشقية التى تؤكد الفصل أكثر من الوصل، وتحقق الجارين اللذين يلتقيان فيتحدثان حديث التنافر والعراك والصراع فى حال وصفه التوحيدى بقوله:

«وأما قرارى واضطرابى، فسقد ارتهننى
الاضطراب، حتى لم يدع فى فضلا للقرار،
وغالب ظنى أنى قد خلقت به، لأنه لا طمع لى
فى الفكك، ولا انتظار عندى للانفكك»^(٨١).

وممارسة الذات المثخنة حلمها المعرفى الميثاقى بقى ما بين التحقق واللاتحقق فى أفق حديثها الطويل مع نفسها بصورها المختلفة داخل نص (الإشارات)، هى الممارسة التى نسم هذا الحديث بسمات خاصة يصفها لنا التوحيدى قائلا:

«حديث والله عفيف، الفكر فيه يورث الوسواس فى الصدور، والسكون عنه يصد عن الجواز والعبور، والسؤال عنه يحمل على التهمة، والجواب عنه يزيد فى الحيرة. فهل رأيت قولاً كلما بان غمض؟ وهل رأيت عرقاً كلما سكن لبض؟ وهل رأيت نارا كلما أطفئت اشتعلت؟ وهل رأيت كبداً كلما هلت جفت؟ وهل رأيت سقما كلما عولج أهضل؟ وهل رأيت يمانا كلما وضع أشكل؟ وهل رأيت مطلوباً كلما دنا بعد؟ وهل رأيت صداً كلما جلى زاد؟ وهل رأيت نشأ كلما كون فسد؟ وهل رأيت فتقا كلما رفق اتسع؟ وهل رأيت مهجراً كلما استظل أضحى؟ وهل رأيت مغفياً كلما اتبه نعى؟ وهل رأيت مريضاً كلما استقل نكس؟ وهل رأيت وضعا كلما استقام عكس»^(٨٢).

وباله من حديث، هذا الذى يورث كل هذا الإحباط والجنون والإحساس بالعبث والتناقض. إن أفق الحديث يصبح هنا أفقا ينقطع فيه فعل الحديث، أفقا لممارسة أقصى لحظات

الهوامش

(١) أبرحان التوحيدى، المقابسات، تحقيق: حسن السنوى ط٢، دار سعاد الصباح، القاهرة، ١٩٩٢، ص ١٦١، ١٦٢.

(٢) ابن منظور، لسان العرب، مادة (بين).

(٣) ابن منظور، لسان العرب، مادة (جنت).

(٤) التوحيدى، الإصااع والموائسة صحبه وضبطه أحمد أسن وأحمد الزين، المكتبة المصرية، بيروت، ج ١، ص ٢٣، ٢٨. ومن اللافت هنا أن يتبع التوحيدى إلى هذه الحقيقة حول تجدد الحديث وتخلقه فى لحظات الزمن وتجدها وزوالها، وهو ابتداء يقى برعى ما يطبعه الشفاهة، وأن الكلمة الشفاهية المنطوقة، حدث صبرى لفظى معقد، يمنحه إمكانات تجدد لفضى، واستمرارية انبثاق الغصب فى الحاضر، هذا بالإضافة إلى تنوع المضامين، كما سرى فيما بعد. راجع والف. ج. أوج، الشفاهية والكتابية، ترجمة: حسن البنا هو الدين (سلسلة عالم المعرفة)، الكويت، العدد ١٨٢، صفحات ١١١، ١١٢، ١٥٣، ١٥٦.

بل إن التوحيدى يقول فى المقابسات:

«وليس القلم كاللسان، ولا الخط كالكلام، ولا ما يذهب مع الأفق كما يقى وسمه بين الناس» (ص ١١٨).

(٥) التوحيدى، الإصااع والموائسة، ج ١، ص ٢٣، ٢٤.

- (٦) التوحىدى، المصدر السابق، ج ١، ص ٨، ٩، ١٩، ٢٠.
- (٧) التوحىدى، نفسه، ج ١، ص ٢٤، ٢٥.
- (٨) التوحىدى، نفسه، ج ١، ص ٢٣.
- (٩) التوحىدى، نفسه، ج ١، ص ٢٧.
- (١٠) التوحىدى، نفسه، ج ١، ص ٢٧.
- (١١) التوحىدى، نفسه، ج ١، ص ٢٣.
- (١٢) التوحىدى، نفسه، ج ١، ص ١٤٣ (اللبلة الثامنة).
- (١٣) التوحىدى، أغلب لىالى الإمعاع، والمقايسات.
- (١٤) التوحىدى، نموذج الهوامل والموامل، نشره أحمد أمين والسيد أحمد صقر، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة ١٩٥١.
- (١٥) التوحىدى، الإمعاع والموازنة (اللبلة الأولى).
- (١٦) التوحىدى، الإمعاع والموازنة، ج ١، ص ٢٣.
- (١٧) التوحىدى، المصدر السابق، ج ١، ص ٢٣.
- (١٨) الخرافات بقصد بها هنا الضلالات والاعتقادات الباطلة، وليس الحكايات الخرافية.
- (١٩) التوحىدى، المقايسات، ص ٢٢٣، ٢٢٤.
- (٢٠) التوحىدى، الإمعاع والموازنة، ج ١، ص ٢٢.
- (٢١) سالم حميش، التجربة الوجودية والكتابة عند التوحىدى، ص ٦٣ (ضمن مجلة فصول)، المجلد الرابع عشر، العدد الثالث، خريف ١٩٩٥ م، وراجع كذلك نصوص التوحىدى، المقايسات، ص ١٥٠، والإمعاع، ج ٣، ص ١٣٥. وراجع أيضا عبدالسلام المسدى، «التوحىدى وسؤال اللغة»، ص ١٤٢، ١٥٠ حيث ترد تفاصيل مهمة حول هذا الموضوع، ونصوص مهمة فى هذا الصدد (ضمن مجلة فصول، العدد سابق الذكر).
- (٢٢) التوحىدى، الإمعاع والموازنة، ج ١، ص ٩. يروى أبو حيان هذا النص عن وصايا لأبى الوفاء المهندس حينما طالبه بتسجيل ما دار بينه وبين الوزير فى (الإمعاع والموازنة).
- (٢٣) عبدالسلام المسدى، «التوحىدى وسؤال اللغة»، ص ١٤٣.
- (٢٤) ترى هل يمكن اعتبار رواية السقيفة نموذجاً من نماذج الاسترجاع المناور المزاوج لأحداث التاريخ، حيث تقديم صياغة جديدة تكشف عن خلفها التاريخ من وجهة نظر الراوى؟
- (٢٥) التوحىدى، الإمعاع والموازنة، ج ١، ص ٢٦، ٢٧.
- (٢٦) التوحىدى، المصدر السابق، ج ١، ص ٢٥، ٢٦.
- (٢٧) التوحىدى، نفسه، ص ٢٦.
- (٢٨) التوحىدى، نفسه، ج ١، ص ٥٠، ٦٦ (اللبلة الرابعة).
- (٢٩) التوحىدى، نفسه، ج ١، ص ١٠٤، ١٤٣ (اللبلة الثامنة).
- (٣٠) التوحىدى، المقايسات، ص ١٦٩، ١٧٧.
- (٣١) التوحىدى، الإمعاع والموازنة، ج ١، ص ١٥٩، ١٩٨ (اللبلة العاشرة).
- (٣٢) التوحىدى، المصدر السابق، ص ١٩٥.
- (٣٣) التوحىدى، نفسه، ص ١٠٣ (اللبلة السابعة).
- (٣٤) التوحىدى، نفسه، ص ٢١، وكذلك المقدمة المرجية لأبى الوفاء المهندس.
- (٣٥) التوحىدى، نفسه، ص ٣٤.
- (٣٦) التوحىدى، نفسه، ص ٩٠.
- (٣٧) أبو الوفاء المهندس.
- (٣٨) عبدالسلام المسدى، «التوحىدى وسؤال اللغة»، ص ١٤٣.
- (٣٩) التوحىدى، الإمعاع والموازنة، ج ١، ص ١٢٥.
- (٤٠) التوحىدى، الإمعاع والموازنة، ج ١، ص ٢٠.
- (٤١) التوحىدى، المصدر السابق، ج ١، ص ٢٠، ٢١، والمقدمة.
- (٤٢) التوحىدى، نفسه، ج ١، ص ٢١، ٢٢.
- (٤٣) التوحىدى، نفسه، ص ٢٢٥.

- (٤٤) جابر حصفور: «بلاغة المصمومين»، (ضمن مجلة ألف، المند ١٢، سنة ١٩٩٢، عدد: الجاز والعمليل في المصور الوسطى)، ص ١٧.
- (٤٥) جابر حصفور: المرجع نفسه، ص ١٧، ١٨.
- (٤٦) الفوحدي: الإمطاع والمؤالسة، ج ٢، ص ١٧ (الفلة السابعة عشرة).
- (٤٧) الفوحدي: المصدر السابق، ج ٢، ص ١٦.
- (٤٨) الفوحدي: نفسه، ج ٢، ص ١٧.
- (٤٩) الفوحدي: نفسه، ج ٢، ص ٦.
- (٥٠) الفوحدي: نفسه، ج ٢، ص ١٨.
- (٥١) الفوحدي: نفسه، ج ٢، ص ١٨، ٢٢.
- (٥٢) الفوحدي: نفسه، ج ٢، ص ١٩، ٢٠.
- (٥٣) الفوحدي: نفسه، ج ١، ص ٢٠.
- (٥٤) الفوحدي: نفسه، ج ١، ص ٢٠، ٢١.
- (٥٥) الفوحدي: نفسه، ج ١، ص ١٩.
- (٥٦) الفوحدي: الهوامل والهوامل، المقدمة، ص ٣١، ٢٧.
- (٥٧) الفوحدي: الإمطاع والمؤالسة، ج ١، ص ٣٥، ٣٦، راجع كذلك الهوامل، ص ٢٤، ٢٦.
- (٥٨) الفوحدي: المصدر السابق، ج ١، ص ٢٥.
- (٥٩) الفوحدي: المقابسات، ص ١٦٤.
- (٦٠) الفوحدي: الهوامل والهوامل، ص ١٧٩، ١٨٠.
- (٦١) الفوحدي: المقابسات، ص ٣٧١، ٣٧٢.
- (٦٢) الفوحدي: المصدر السابق، ص ١٦٧.
- (٦٣) الفوحدي: نفسه، ص ٢٢٠.
- (٦٤) الفوحدي: الهوامل والهوامل، ص ١٥٠، ٣٣، ٨٠، ٨٨.
- (٦٥) الفوحدي: الإشارات الإلهية، ص ٩، ٢٣، ١٦٥.
- (٦٦) الفوحدي: الإشارات الإلهية، تحقيق وفاد القاضي، دار الثقافة، بيروت، ط ٢، ١٩٨٢، ص ٢١٦.
- (٦٧) الفوحدي: المصدر السابق، ص ٥٧، ٥٨.
- (٦٨) الفوحدي: نفسه، ص ٣٢، ٣٩، ٤٧، وبشكل عام عوالم الإشارات.
- (٦٩) الفوحدي: نفسه، ص ٧٣، ٧٨، الإشارة (١١).
- (٧٠) الفوحدي: نفسه، ص ١٩٠، ١٩٣، الإشارة (٢٨).
- (٧١) الفوحدي: نفسه، ص ٧٤.
- (٧٢) الفوحدي: نفسه، ص ٧٧، ٧٨.
- (٧٣) إحسان عباس: أبو حيان الفوحدي، دار بيروت للطباعة والنشر، ١٩٥٦، ص ٥٠.
- (٧٤) الفوحدي: الإشارات الإلهية، ص ٢٧.
- (٧٥) الفوحدي: المصدر السابق، ص ٦٠، إشارة (١).
- (٧٦) الفوحدي: نفسه، ص ٦٢.
- (٧٧) الفوحدي: نفسه، ص ٣٢، ٣٨، إشارة رقم ٥) نموذج لهذه الحالة.
- (٧٨) الفوحدي: نفسه، صفحات ٩٠، ٩١، ١٢٠. وإشارة رقم ١٦٥ كذلك.
- (٧٩) الفوحدي: نفسه، صفحات ١٣٦، ١٣٥، ١٥١.
- (٨٠) الفوحدي: نفسه، ص ٢٣، ٢٤.
- (٨١) الفوحدي: نفسه، ص ١٩.

أبو حيان التوحيدي

حوار العقل وسؤال الحرية

ماجد يوسف*

-١-

لا أظن أن هناك قراءة للتراث في أية مرحلة من مراحل التاريخ المعاصرة، وفي أية منطقة من مناطق الإبداعية (أدب - فن - شعر - موسيقى - عمارة... إلخ)، وعلى أى مستوى من مستويات الفكرية والروحية (علم - فلسفة - دين - تاريخ - سياسة - نقد... إلخ). ومهما كان موقع قارئ المعاصر (الفكري/السياسي/الإيديولوجي/الاجتماعي... إلخ)، إلا ولها (هذه القراءة للتراث) علاقة شديدة القوة بالواقع الراهن واللحظة المعاصرة، وهي صاحبها ذلك أم لم يعمه، قصد إليه أو لم يقصد.

ولذلك تسقط في ضوء هذا المنظور كل الدعاوى التي تتحدث عن قراءة «محايدة» أو «برانية» للتراث. فمثل هذه القراءة «البیضاء» لا وجود لها أصلاً إلا على مستوى الفرض التجريدي المفتقد دماء الصحة وماء الحياة.

*شاعر وناقد، مصر.

-٢-

فكل قراءة «أنيقة» لثراث «ماض» هي وهي معاصره، وعلاقة راهنة معه، وصلة حاضرة الطوافة بأفائه وأطروحاته، سلباً وإيجاباً، اتفاقاً واختلافاً.

إذن، وبجملة واحدة، لا توجد «قراءة» «محايدة» للتراث، وإنما هناك «قراءات» «محايدة» له، تتباين وتتفارق طبيعة هذه «المحايدة» بتباين وتغارق مواقع أصحابها القارئین: الفكرية/السياسية/الاجتماعية/الاقتصادية... إلخ.

لست معنياً في هذا السياق بالحديث عن سيرة التوحيدي، وحياته، وعذابه، وعصره، ومؤلفاته، وخصائص أسلوبه، وتاريخه الفكري والشخصي... إلى آخر كل ذلك، لا اعتقادي أن هذه الجوانب قد غطتها بشكل رائع أبحاث ودراسات وجهود مجموعة ممتازة من الأساتذة والمختصين الذين وقف بعضهم حياته الفكرية والعلمية بأكملها على كشف وتحقيق ودرس أعماله. وثمة إشارة واضحة إلى معظم هذه الجهود وجهود غيرها - في نهاية هذا المقال.

متمحلاً مرتلاً «إشارات» التوحيدى «الإلهية» بين الحين والحين. ومع أننى لم أكن وقتها أفهم شيئاً مما أسمع، فإننى كنت مأخوفاً بذلك الإيقاع الساحر للكلمات، وبذلك الموسيقى المنبعثة من قراءته القيمة المنفحة لهذه «التعويذات» التى بدت لى فى هذا الوقت كأنها رقى ساحر من يسحرون الجن، وقد شاهدتهم كثيراً وسمعتهم كثيراً لدى قريبات أمى يمتصون بكلمات (لأنفهمها أيضاً) وإن كان لها وقع مشابه فى نفسى وقتها لوقع «إشارات» التوحيدى كما سمعتها من أبى للمرة الأولى!

وعندما تورطت فى العمر والقراءة، ظل للتوحيدى هذا التأثير نفسه الساحر المبهم العميق الغور فى حناياى، وإن أصبحت قادراً بعد ذلك بالطبع على تحريره من رقى السحرة وتمتحات المشعوذين، وتعويذ الدجالين، وازدادت إعجاباً وحرماً به على مر الأيام.

ولعللى الآن لو بحثت بدقة عن السر الجوهرى فى هذا الإعجاب المتزايد بالرجل، والحب الكبير لأدبه، والحماس العظيم لفكره، لوجدته أساساً وأولاً فى هذه المشابهة الكبيرة بينه وبيننا، بيننا من حيث نحن بشر وأدباء وشعراء، بل بين التوحيدى وكل من تأمل وأمعن، وتساءل وقلب الأمر على وجوهه ولم يقنع بظاهر الأشياء وظواهر الأحياء، ومد بصره وبصيره إلى لغز الوجود، ومعميات الكون، وأسرار الطبيعة، وطبائع البشر، وكنه الإبداع، ومعنى الفن، وسر اللغة... متسائلاً منقياً، وباحثاً مقلها بمارك الدهشة، وبغزال المجهول. فهذا العلم من أهلام تراثنا الفكرى والأدبى والفلسفى، كان حالة من الدهشة الدائمة، والساؤل المستمر، والجورج الأبدى للمعرفة والفهم، لم يقنع بإجابة واحدة، ولم يستقم لتصور بعينه. كان العلم ضلالتة يسعى وراءه فى كل مكان مهما كلفه ذلك وقد كلفه من شظف عيش، وعسف سلطة، وإغماط حق. فقد كان قلق الركاب لا يكاد يستقر فى مكان إلا يزعجه أمر إلى ارتداد سواه.

وهذا «الأمر» ليس شيئاً خارجياً مما تعود الناس أن ينزعجوا منه وله، مما يمس مصالحهم ومعاشرهم وأمنهم الجوى... إلى آخر ما يزعج الناس فى العادة، وإنما هو فى حالة التوحيدى (رغم أنه لم يكن بمنأى عن هذه المؤججات الحياتية نفسها)

ولكننى معنى بالوقوف عند بعض الجوانب والمشاهد فى هذه الحياة الفكرية العريضة التى عاشها ومارسها التوحيدى، بهمنى - وأرجو أن بهمنى جميعاً - تسليط الضوء عليها الآن. فى هذه السنوات الأخيرة من القرن العشرين، وهنا فى مصر، وفى كل مكان من الوطن العربى الكبير، مواقف وأفكار وممارسات أنجزت على أرض الواقع، ومنذ ما يزيد على الألف سنة. لتأمل معا بهدوء دلالات هذه الممارسات والمواقف فى حينها، ونشارنها بما يحدث فى واقعنا الآن، فلعل هذه الوقفة المزاوية أن نجعلنا أقدر على رؤية أنفسنا، وعلى رؤية تراثنا، وعلى محاولة الإجابة عن سؤال يقول: لماذا كان أجدادنا كذلك، ولماذا أصبحنا نحن هكذا؟

ومن ثم، فلا تدعى هذه المقالة لنفسها أكثر من أنها تشير مجرد إشارات سريعة، قد تكون فى حاجة إلى مزيد من البحث والتعمق (بل هى فى حاجة إلى المزيد، دون شك). وعلى أية حال، فحتى هذه الإشارات لنفسها قد لا تتجاوز حدود الانطباع فى معظم الأحيان، ولكنه برغم ذلك - كما أرجو - انطباع مؤسس على وقائع من حياة الرجل وأفكاره ومقولاته، ومن ثم فسيقلب على هذا الحديث طابع الإفضاء، وإن كان له من فضل فيما أرجو، فلعله يكون فيما أتمناه من أن يودى بتجاوز هذه الإشارات للملامح ومواقف وأقوال التوحيدى، إلى نفث أنظارنا إلى دلالة/ دلالات كلية ما أخرجنا اليوم إلى الالتفات إليها، وتسليط الضوء عليها، وتكرسها بوصفها قيمة/ قيم وجدت بقوة فى تراثنا، وخصوصاً فى جهود ازدهاره، وإضافته لتراث البشرية. ولعلنا أخيراً نعمل على استعادة هذه القيمة أو القيم واسترجاعها الآن، وهى باختصار قيم العقل، والحرية، والحوار، والرحابة الفكرية، والأمانة فى البحث، والجرأة فى النظر، والقدرة المسؤولة على الخلاف، والتحضّر الخلاقى فى وهى الآخر «المختلف» واحترامه والإقرار الكامل بحقه الكامل فى الوجود والمغايرة والأمن والحياة.

وقعت فى غواية التوحيدى منذ سنوات بعيدة من صباى الباكر، بتأثير من والدى رحمه الله، عندما كان يقرأ مترنماً،

انزاج داخلي، قلق وجودي، وحيرة جوانية، تقضيها أسئلة الكون والفساد والوجود والعدم والحياة والموت والفلسفة والشرعة والحق والباطل... إلخ، فسرعان ما يشد الرحال لمفات الأميال، وعلى قدميه في معظم الأحيان، ليلتقي بأستاذ من أساتذة المعصر العقلي الزاهر (القرن الرابع الهجري) عساه واجد عنده إجابات عن أسئلته الحائرة المحيرة التي قضى بها ولم تنقض به!

لكل ذلك، كان التوحيدى مفكراً حراً بالمعنى الذى نقصده الآن. لم ينتم إلى مذهب ولم ينضو فى جماعة، ولم يتحزب لرأى، ولم يكن هذا كما يفسره البعض لافتقاده أى موقف ورؤية وقناعات تحمسه، بل لإدراكه الجوهرى أن المواقف والرأى والقناعات لا تبنى إلا على معرفة تامة ونهائية ومقفلة على كمال ناجز ومثال تام لا تغير لهما، ولن يمتريهما تبدل أو تعديل، وما هكذا معارف الناس التى تكبر بمرور الأيام وتنامى الخبرات، وما هكذا علم الإنسان الذى يزداد اتساعاً يوماً بعد يوم.

—4—

المرجع الأكبر الذى اطمئن إليه التوحيدى اطمئناناً كاملاً فى هذا السياق، وأمن به إيماناً تاماً، هو أداة سبر الأغوار، وعدة كشف المجهول، وميزان الحكم، ومعمار الحقيقة، وهو العقل. ومن ثم لم يكن مستغرباً أن يصفه بقوله:

«إن العقل هو الملك المفروض إليه، والحكم المرجوع إلى ما لديه، فى كل حال عارضة، وأمر واقع، عند حيرة الطالب، ولده الشاغب، وبس الرهق، واعتساف الطريق، نوره أسطع من نور الشمس، التكليف تابعه، والحمد والذم قرينه، والثواب والعقاب ميزانه، به ترتبط النعمة، وتستدفع النعمة، ويستندم الوارد، ويتألف الشارد، ويعرف الماضى، ويقاس الآتى، شريعته الصدق، وأمره المعروف، وخاصته الاختيار، ووزيره العلم، وظهيره الحلم، وكثره الرفق، وجنده الخبرات، وحليته الإيمان، وزينته التقوى، وثمرته اليقين... إلخ».

وانطلاقاً من هذا الفهم لدور العقل باعتباره الأداة الوحيدة التى من الممكن الاطمئنان إليها فى فهم كل شئ والتعامل معه والحكم عليه، اهتم بدراس آليات عمل هذه الأداة، وفحص الشروط الضامنة لانضباطها فى العمل، وسلامة أدائها، كالدليل والحجة والبرهان والقياس والبيان... إلخ، وكل ما ينضوى تحت لواء «المنطق» ويضمن صحة الاستدلال. ومن ثم فقد اهتم بوضع التعريفات الدقيقة الفارقة لكل آلية من هذه الآليات الضابطة للعقل، فقال، مثلاً:

«الدليل ما سلكك إلى المطلوب، والحجة ما وثقتك من نفسه، والبرهان ما أحدث اليقين، والبيان ما انكشف به المتجسس، والقياس ما أعارك شبهة من غيره، أو استعار شبه غيره فى نفسه. والعلة ما اقتضى أبداً حكماً بالضرورة، والحكم ما وجب بالعلة، والتقليد قبول بلا بيان، والاقتداء سلوك مع عالم سالف، والإجماع اتفاق الآراء الكثيرة، والأصل ما لم ينظر إلى ما قبله، لأنه بنفسه قبل غيره، والفرع ما انشعب عن الأول، والوجوب ما لم يسع الإضراب عنه، والجواز ما وقف بين الواجب وغير الواجب... إلخ».

وهو يؤمن أن «التقليد» عدو للعقل، لأن التقليد فى جوهره «اتباع» لعقل أو عقول أخرى توصلت إلى نتائج معينة بطريقتها الخاصة ثم يأتى المقلد ليتبعها دون فحص وتمحيص.

والملاحظ، هنا، أن التوحيدى لا يناقش «النتائج» نفسها، ولا يقيمها سلباً أو إيجاباً، صواباً أو خطأ، وإنما يكشف عن جوهر البنية الانباعية فى التقليد، باعتبارها لا تنهض إلا بإلغاء العقل وتسليم قياده للآخر/ الآخرين. يقول بوضوح:

«للعقل صلف شديد، فإذا قدته إلى التقليد جمع».

ولذلك، كان التوحيدى قاطعاً فى تفرقه بين المعرفة الروحية الوجدانية الحدسية القائمة على الروح والإلهام، والمعرفة العملية القائمة على آليات العقل فى النظر والاستدلال، ومنهجه فى البرهان... إلخ، فقال بحسم مبيناً بين المعرضين:

«ليس للمنطق مدخل في الفقه، ولا للفلسفة اتصال بالدين، ولا للحكمة تأثير في الأحكام».

وهذا الموقف الذي أكدته التوحيدى باستمرار ناجم عن انتسابه الفكرى إلى مدرسة أبى سليمان المنطقى التى أنشأها يحيى بن هدى، وهى مدرسة الفلسفة الإلهية التى كانت ترى الفصل بين الفلسفة والدين، ولا ترضى الجمع بينهما، وتعتقد أن لكل مجاله الخاص فى النفس الإنسانية، فالدين مبنى على التسليم، والفلسفة مبنية على النظر.

ويزيد التوحيدى فكرته وضوحاً من خلال نص هو من أجراً ما كتب فى ترانثا العربى فى هذا الباب، ولعل هذا النص مع نصوص أخرى له أبرزها كتابه المفقود (الحج العقلى إذا ضايق الفضاء عن الحج الشرعى) هو المسؤول عن اتهامه بالكفر والزندقة والإلحاد، وهذه من بين الثلاثة الكبار الذين اعتبروا أشهر ملاحدة الإسلام، وهم ابن الراوندى وأبو العلاء المعرى وأبو حيان التوحيدى.

ومع أنه ينسب النص إلى «إخوان الصفاء»، فإن المعرفة الجيدة بأسلوب التوحيدى فى التأليف، هذا الأسلوب الذى يوشك أن يكون من الناحية الظاهرية على الأقل معرضاً لأفكار الآخرين، لن يدع لنا مجالاً للشك فى نسبة النص إليه، أولاً لانساق دلالاته الكلية مع النص السابق (ليس للمنطق مدخل فى الفقه... إلخ)، وثانياً لمشايبته لطريقة التوحيدى فى الكتابة من ناحية الخصائص الأسلوبية والفنية، وثالثاً لانساقه بشكل عام مع قناعاته وأفكاره التى عبر عنها فى أكثر من سياق.

والنص يجرى مقارنة بين الشريعة والفلسفة، ويقدم براهينه وأسبابه للإحلاء من شأن الفلسفة على الشريعة. يقول التوحيدى:

«الشريعة طب المرضى، والفلسفة طب الأصحاء، والأنبياء يطبون للمرضى حتى لا يتزايد مرضهم، وحتى يزول المرض بالعافية فقط، وأما الفلاسفة فإنهم يحفظون الصحة على أصحابها حتى لا يمرضهم مرض أصلاً، وبين مدبر المرضى وبين مدبر الصحيح فرق ظاهر، وأمر مكتشف، لأن

غاية تدبير المريض أن ينتقل به إلى الصحة، هذا إذا كان الدواء ناجماً، والطبيب قابلاً، والطبيب ناصحاً، وغاية تدبير الصحيح أن يحفظ الصحة، وإذا حفظ الصحة فقد أفاده كسب الفضائل وفرغ لها وعرضه لاقتنائها، وصاحب هذه الحال فائز بالسعادة العظمى، وقد صار مستحقاً للحياة الإلهية، والحياة الإلهية هى الخلود والديمومة، وإن كسب من سراً من المرض بطب صاحبه الفضائل أيضاً، فليست تلك الفضائل من جنس هذه الفضائل، لأن إحداها تقليدية، والأخرى برهانية، وهذه مظنونة، وهذه مستيقنة، وهذه روحانية، وهذه جسمانية، وهذه دهرية، وهذه زمانية».

ولعل ما يدهشنا نحن الآن عند قراءتنا لمثل هذه النصوص بغض النظر عن اتفاقنا أو اختلافنا معها هو هذه الحرية العقلية والفكرية التى تنبع بها أجدادنا منذ أكثر من ألف سنة! وهذه الرعاية العقلية التى سمحت لهم بمناقشة أدق الأفكار، وأخطر العقائد، بكل شجاعة واتساع دون إرهاب، ودون مصادرات، ودون محاكمات ودعاوى لفريق الزوجات! إلى آخر هذا التخلف الذى صرنا إليه اليوم بعد ما يزيد على ألف سنة كاملة من رحلتنا المفترضة مع العقدم والتطور والرقى!!

لعل هذا هو بالتحديد ما يجعلنا نتعاس روحياً مع هذا المفكر/الفيلسوف/الأديب، أنه لا يدخل من التساؤل، ولا يكف عنه، ولا يقيم حواجز بينه وبين مناطق بعينها لا يجوز أن تمتد إليها الأسئلة، وتقتحم أرضها علامات الاستفهام، بل الكون كله بأبعاده، والوجود بتجلياته، والحياة بتبديلاتها والإنسان بشراكباته... حقل مفتوح للأسئلة، مجرد الأسئلة، تلك القضايا الإنسانية العظيمة، حتى لو لم تكن هناك إجابات، وهل ثمة إجابات حقاً!؟

فى ظنى أن التوحيدى كان مقدراً ومعمقاً للقيم الأصلية التى توشك أن تكون فطرية فى الإنسان، وأهمها التساؤل المبنى على الدهشة، والباحث دوماً عن الإجابات. ولأن الإجابات الجاهزة المنتهية لم تكن تشبع أبداً هذه الفعالية

قطعت له الجبال والأميال واحتملت من أجله المصاعب والأهوال. ولعل الصورة التي يرسمها لنا التوحيدى للمجالس العلمية فى عصره تصيبنا بالدهشة المؤكدة ، بل الحسد، ونحملنا على إكبار هذا العصر ورجاله. ففى المجلس الواحد لدى الكبر أو الوزير ستجد المجرى والصائب واليعقوبى والنسطورى والملحد والمعتزلى والشافعى والمسيحى والشيعى واليهودى والمائوى، جلسوا معاً فى رحاب العلم والحكمة بروح من الألفة والسماحة، والانفتاح القوى الواقع من نفسه للحضارة العربية الإسلامية فى هذا الوقت، يتقارعون الحجج، ويتبادلون الرأى، ويتلاقحون الأفكار فى شتى معارف العصر: الفلسفة، والطب، والفلك، والرياضة، والتاريخ، والشعر، والأدب، والموسيقى... إلخ، وقد يذهبون بعد ذلك وهم الملحء والفلاسفة والأدباء إلى مجالس الطرب والغناء فيتمابلون طرباً للإيقاعات، ويؤدون طلباً للنغمات. ولذلك، نرى التوحيدى يحلل الموسيقى تحليلاً راقياً ويعتبرها من المتع الإنسانية الرفيعة التى تسمو بالروح والوجدان إلى مصاف عليا، ويصل فى تحليله إلى حد القول بأنها مسؤولة عن جلاء العقل واعتداله وحسن أدائه. يقول :

«... فلما أبرزت الطبيعة الموسيقى فى عرض الصناعة بالآلات المهيأة ونحركات بالمناسبات الثامة والأشكال المتفقة أيضاً، حدث الاعتدال الذى يشعر بالعقل وطلوعه وانكشافه وانجلائه، فبهز الإحساس وشب الإناس، وشوق إلى عالم الروح والنعم، وإلى محل الشرف العظيم وبعث على كسب الفضائل الحسية والعقلية...».

انظر إلى هذا التصور الرفيع للموسيقى، وإلى هذه الرؤية شديدة التحضر والسمو التى تربط بين هذا الإبداع المحتع للنفس والوجدان وبين «عالم الروح والنعم» وتبحث على كسب الفضائل الحسية والعقلية. تأمل هذا الفهم المضمى المستثير من ألف سنة وقارنه بفتاوى بعض الفقهاء الآن فى تحريم الموسيقى!

ولعل حرص التوحيدى المائل هذا على أن يضرب بسهم فى كل ضروب المعرفة وصنوف الإبداع - ومنها الشعر والموسيقى، وأن ما فاته منشأ (كالشعر) لا يفوته مقدوقاً - قد

التساؤلية الأولى، أفسح التوحيدى الطريق لعمل العقل، فهو القادر على نقض ونقد الجاهز من الإجابات، سعيًا إلى إجابة جديدة أكثر اتساقاً مع الواقع المتغير/ المتبدل/ المتحول أبدأ مع مقتضيات العقل، وتفتح فى الوقت نفسه - هذه الإجابة الجديدة - قوساً جديداً - جديداً - لسؤال جديد. حتى لقد بلغ من إحلامه لشأن العقل، أن أحدهم روى أمامه حديثاً بإسناد ضعيف، وهم الحاضرون برده، فتدخل التوحيدى قائلاً:

«ما أحب لأحد أن يتسرع لرد مثل هذا فإن العقل لا يأباه، والتأويل لا يعجز عنه، ومتى أحب السامع أن ينتفع به لم يهجمه (ضعف) الإسناد وتهمة الرواة، وإنما عليك قبول ما لا ينتفى من العقل، ويستمر على حكم العدل».

ولم يكن هذا الإيمان العقلى، أو الإيمان بالعقل، قناعة أو فعالية تمارس نفسها فيما يخص الإبداع الفلسفى أو الفكرى فى أداء التوحيدى، بل كانت نبراساً هادياً، ودعامة أساسية فى مجمل تصورات للحياة والناس والمعلم (الذى لم يفهمه إلا مرتبطاً بالعمل) والأخلاق والفن والدين... إلخ، بل حتى فى نظراته إلى الأدب والبلاغة وشتى فنون اللغة! إذ جعل من العقل معياراً أساسياً من معايير الجمال فى النص الأدبى، وبعداً مهماً من أبعاد الحكم على قيمته. يقول التوحيدى:

«فخير الكلام على هذا التصنع والتصنع والتحصين ما أبداه العقل بالحقيقة وساعده اللفظ بالرفعة... وكان له سهولة فى السمع، وربع فى النفس، وهذبة فى القلب، وروح فى الصدر...».

—هـ—

هذه الرحابة العقلية لم تكن امتيازاً للتوحيدى فقط، وإنما كانت سمة لعصره كله، هذا العصر الذى سعى رجاله إلى النهل من العلم، والمتح من مصادر المعرفة المتاحة شرقاً وغرباً، فكانوا يقطعون الفيافي الموحشة والقفار المخوفة ليتزودوا منه، بغض النظر عن جنس الشيخ المعلم ولونه وعقيدته الذى

والصنيف فقط، بل كانت هي الطابع اليومي للموارد للحياة العربية الواقعية، في الشارع، بين الناس، ولدى الرجل كما لدى المرأة. ولم تخط هذه المسائل بكل هذه الأغنام والأسلاك الشائكة، والتعقيدات، والمشاكل النفسية، والرؤية المبهجة والمهقرة للبدن وثقافته وجمالياته، إلا في عصرنا. وقد أدرك أحمد أمين هذه الحقيقة، فكتب يقول في تقديمه (البصائر والذخائر):

«إن الأدب العربي - من عهده في الجاهلية - أدب مكشوف، فنقرأ في ثنايا الشعر أحياناً صريحة من غير كناية، وحتى الخلفاء أنفسهم لم يكن جلسائهم يتحرجون من إلقاء الكلام على هواه، وعدم التحرج من المجون بأشجع لفظ - نقرأ ذلك في مجالس معاوية وعبد الملك بن مروان، وهشام، والوليد بن يزيد، وهارون الرشيد، وغيرهم، فنحن إذا قلنا، إن الحضارة العربية كان من طابعها القول المكشوف من غير مواربة لم نجد عن الصواب».

-٦-

أشار زكريا إبراهيم، بحق، في كتابه الممتاز عن التوحيد، إلى أن :

«شخصية أي فيلسوف إنما تتحدد برفضه لليقين السائد، واستنكاره للبهادة الساذجة، وتمرده على الحقائق السهلة اليسيرة، وقد اتخذت شخصية أي حيان التوحيدى بثورته على أخلاق المجتمع الذي كان يعيش فيه وذمه لسهر الناس الذين كان يحيا بينهم، وتمرده على أحوال العصر الذي كان ينتسب إليه».

ويمكن أن نضيف إلى ذلك :

أولاً : معارفه الموسوعية الضخمة، ومحاولاته المزج بين الفلسفة والأدب، وجمعه الثلاث في إهابه الفكري وتكوينه المعرفي للتراث اليوناني والثقافة العربية معاً في مزيج عضوي متجانس لا انفصام فيه، وقد كانت هذه

انبنى على إدراك بصير لطبيعة الإنسان الميالة إلى التغيير والتنويع من ناحية، وإلى استرواح لحظات من المتعة بل والهزل تخفف من وطأه الجدد، لإيمانه بأن ذلك أدهى إلى استعادة النشاط وتجديد الحموية للعمل والإنتاج من ناحية أخرى. يقول في هذا الشأن :

«إياك أن تعاف سماع هذه الأشياء المضروبة بالهزل الجارية على السخف، فإنك لو أضربت عنها جملة لنقص لمحك، وتولد طبعك، واجعل الاسترسال بها ذريعة إلى إحماضك، والانبساط فيها سلباً إلى جددك، فإنك متى لم تذق نفسك فرح الهزل كرهها هم الجدد، وقد طبعت (النفس) في أصل تركيبها على الترجيح بين الأمور المتفاوتة، فلا تثقل في شيء من الأشياء عليها فتكون في ذلك مسيئاً إليها...».

والحضارة العربية مثل أية حضارة كبرى في أوجها الذي عاصره التوحيدى لا تفصل بين أوجه الحياة الإنسانية الفاضلة طول الوقت بالسلب والإيجاب، والجدد والهزل، والروح والجسد. ففي الوقت نفسه الذي تعمل فيه على رقى الروح، تعلو من شأن العقل، ولا تهمل الجسد أيضاً، بل تفرد لقضاياهم ووقائعهم ونواديرهم وحكاياهم موقعها المناسب في نسجها الحضارى العام.

وبثبت لنا درس التاريخ أن الجسد لا يعامل معاملة سيئة ومهينة باعتباره «رجساً» و«هورة» و«فحشاً» و«دسأ» و«جحيماً» و«لعنة».. إلخ، إلا في عهود انحطاط الحضارات وانهارها وتدنيتها، وبعد أن تفرغ منها طاقاتها الروحية القوية والأصيلة، ووقودها الدافع الملهم، وقد يبدو، للوهلة الأولى، أن ثمة مفارقة في القول بأن الحضارة القوية تحترم الجسد، بينما يمتنن ويحتقر ويصادر في مراحل الانهيار الحضارى. ولكن هذا هو درس التاريخ المتكرر والمائل أمامنا على أي حال، ولذلك امتلأت كتابات التوحيدى وكل مفكرى عصره بوقائع الجسد والجنس وأخباره ونواديره، جنباً إلى جنب وقائع الروح والعقل والفكر والفلسفة والدين والأدب والفن، بلا أي انفصال أو انفصام. وطبعاً لم تكن هذه «العادية» الطبيعية/ الإنسانية؛ في تناول الجسد تتم على مستوى التأليف

على أية حال سمة من السمات القوية للفكر العربي كله، على الأقل منذ ربحان وفتوة المرحلة العباسية وحتى اكتسهاها السياسي والاقتصادي والاجتماعي الذي بلغ ذروته - هذا الاكتسها - في القرن الرابع الهجري نفسه الذي اعتبر وهو كذلك بالفعل ذروة كبرى على مستوى الحياة العقلية والنضج الفكري والبحث العلمي والإبداع الأدبي... إلخ.

وثانياً : حرصه التام على استقلاله بوصفه مفكراً. وقد بذل في سبيل ذلك جهداً جهيداً كاد أن يكلفه حياته في أحيان كثيرة.

وثالثاً : أن اهتمام التوحيدى بالإلزام بكل هذه المعارف المقلطة لمصره، لم يكن سوى نتيجة ليله الدائم القار إلى الدهشة، ونزوعه المستمر إلى السؤال، واستعداده اللاهج للبحث والتقيب.

ورابعاً : أنه تربي فكرها في بيئة عقلية منفتحة، لا تصادر ابتداءً ومطلقاً جنوح الفكر للبحث في أى موضوع مهما بدا من قداسته، ومهما حاطته المآذير والمكاره والأخطار.

وهي بيئة أعلت دائماً من شأن العلم لوجهه، والمعرفة لحقيقتها، والعقل لذاته، بيئة امتلأت بالعلماء من شتى الملل والنحل كما أشرنا لم يرفصهم إلى امتلاك مراتبهم العالية فيها سوى علمهم، وعلمهم فقط. كان الناس يؤمنون حقاً أن الدين لله و «العلم» لهم، للجميع. فعقيدة «العالم» الدينية ستفسح نتائجها بالحق أو بالباطل عليه هو نفسه في يوم الحساب الأكبر، ولن يتحمل وزر اختياراته وعقائده سواء. أما «علمه» فيخص الناس جميعاً، وهو ما يمتنع منه الآن في دنياهم. ولذلك، وصلوا إلى هذه الصيغة الذكية المتحضرة: أن الدين قبل أن يكون لله، فهو لصاحبه فالله في كل الأحوال غنى عن العالمين وأما الانتفاع بعلمه... فللناس أجمعين... ومن ثم فلا بأس عليهم أن يكون هذا العالم يهودياً أو رومياً أو صابغاً أو ملحداً أو سنياً أو مسيحياً أو شيعياً... إلخ.

وبالتالي، كان سؤال المرحلة الفلسفي والفكري والديني والإيماني والفقهى سؤالاً مفتوحاً باستمرار. ولأن آفاق السؤال غير نهائية، وحرية البحث وميادينه لا تضع قيوداً، ولا تشترط

حدوداً، طالت مناقشات المرحلة «الذات الإلهية»، ومن ثم شغل هذا السؤال المطروح في الساحة الفكرية وقتها جزءاً كبيراً من اجتهادات التوحيدى ونظراته وتساؤلاته ومقاساته، وكان المتكلمون على عهده قد أكثروا من الجدل حول «العدل والتوحيد»، حتى أصبحت مشكلة الذات الإلهية وصفاتها مشكلة المشاكل لدى الخاصة والعامة على السواء، ودلينا على ذلك ما زواه أبو حيان نفسه - نقلاً عن أسعاده أبي سليمان من أن رجلين اجتماعاً أحدهما يقول يقول هشام، والآخر يقول يقول الجوالقي، فقال صاحب الجوالقي لصاحب هشام: صف لي ربك الذي تعبد، فوصفه بأنه لا يد له ولا جارحة ولا آلة ولا لسان، فقال الجوالقي: أيسرك أن يكون لك ولد بهذا الوصف؟ قال: لا، قال: أما تستحي أن تصف ربك بصفة لا ترضاها لولدك؟ فقال صاحب هشام: إنك قد سمعت ما أقول، صف لي أنت ربك، فقال: أنه جعد قطع في أتم القامات وأحسن الصور والقوام، فقال صاحب هشام: أيسرك أن تكون لك جارية بهذه الصفة تظوها؟ قال: نعم، قال: أما تستحي من عبادة من تحب مباضعة مثله؟ وذلك لأن من أحب مباضعته فقد أوقع الشهوة عليه والتوحيدى يستنكر مثل هذا الجدل «الديماجوجي» بالطبع، ويرفع المناقشات في الموضوع إلى مستوى عقلاني لافت للنظر حقاً. فيقول:

«... وعلى ذكر الله تعالى، بم يحيط العلم من المشار إليه باختلاف الإشارات والمبارات؟ أهو شيء يلصق بالاعتقاد، أم هو مطلق لفظ بالاصطلاح؟ أم هو إيماء إلى صفة من الصفات مع الجهل بالموصوف؟ أم هو غير منسوب إلى شيء يعرفان؟ فإن كان ممنوعاً بنعت، فقد حصره الناعت بالنعت، وإن كان غير ممنوع، فقد استباحه الجهل، وزاحمه المعلوم، ولا بد من الإثبات إذا استحال النفي، وإذا وقف الإثبات والنفي على المثبت النافي، لقد سبق إذن كل إثبات ونفي، فإن كان سابقاً كل هذه الألفاظ وجميع هذه الأغراض، فما نصيب العارف، وما بغية ما ظفر به الموحد؟».

نفياً، فنحن، إذن، بين شقي الرعي، لأننا إما أن نقول بنفى مثبت، وإما أن نقول بإثبات ناف.

والتوحيدي، فيما هو يسأل ولا يكف عن السؤال، يعرف في معظم الأحيان أن ليس ثمة إجابات. ومن هنا اتسمت فلسفته بهذه النزعة التساؤلية المتولدة عن الدهشة، والمقترنة بالحرارة، والمحتزجة بالقلق، وبذلك الروح المتفجعة التي وصفها الفيلسوف الألماني الكبير شوبنهاور بقوله: «إن الشخص الذي يملك عقلية فلسفية حقة، إنما هو ذلك الذي يتمتع بالقدرة على التعجب من الأحداث المألوفة، وأسر الحياة العادية، بحيث يتخذ موضوع دراسته من أكثر الأشياء ألفة وأشدها ابتذالاً». فالتوحيدي كان حريصاً في كثير من المواضع على تشكيلك الناس في صحة بعض الوقائع التي درجوا على اعتبارها عادة مألوفة، ومن هنا فإننا لانكاد نلتقي لدى أي حيوان بأي نزوع نحو التصديق السريع، أو بأي ميل نحو التسليم بالرأي مجرد تسليم، وإنما نمجده دائماً بمساءل عن أصل كل شيء ورويته وكيفيته وعلة وجوده. ففي واحدة من مقابساته الصعبة، وفي معرض نقبه مشابهة الفاعل الأول في أفعاله للأفعال الإنسانية، أستمع شرح زكريا إبراهيم في هذه النقطة:

«... وصحني هذا أن الفاعل الأول لا يفعل ما يفعل بقصد أو روية أو اختيار أو غرض أو توجه أو عزيمة... وإنما هو يفعل ما يفعل بلا مقدمة ولا علة ولا روية ولا ضرورة ولا قصد ولا تدبر... وإذا كانت عقولنا تأبى إلا أن تنسب إلى الله أمثال هذه الصفات، فما ذلك إلا لأننا نريد أن نمير الذات الإلهية أشرف قرواء، وكأننا نخشى أن لا يكون الله على صورتنا ومثالنا، وأما إذا عرفنا أننا احتجنا للقصد والرؤية والغرض والإرادة، نظراً لما في قدرتنا من نقص أمكننا أن نفهم كيف أن الذات الإلهية في غنى عن تلك القوى التي نعيرها لها إعاره».

وأظن أن الأمثلة التساؤلية في كتب التوحيدي حول الذات الإلهية، والقضايا اللاهوتية، أكثر من أن تعد :

والإشكال الذي يثيره التوحيدي بهذا السؤال دائر حول إثبات بعض صفات للذات الإلهية أو إنكارها عنها، فإن إثبات بعض الصفات لها إنما يعني حصر الموصوف، وبالتالي تنافي الذات الإلهية، في حين أن إنكار هذه الصفات أو سلبها عن الذات إنما يعني إدخالها في نطاق المندوم، فإن المندوم وحده هو الذي لا يوصف بأية صفة من الصفات، والظاهر أن بعض المتكلمين من أمثال أبي زكريا الصيمري كانوا يرفضون القول بأن الباري لا يثبت ولا يوصف، وأبو حيان التوحيدي ينسب إلى أسعاده علي بن حمس الرماني أنه وافق على القول بأن الباري تعالى «لا شيء» كما ينسب إلى أسعاده أبي سليمان السجستاني أنه ذهب إلى حد أبعد من ذلك، فقال أنه لا ينبغي أن يطلق على الباري أنه موجود!

والتوحيدي يروي لنا أنه سمع يوماً سائلاً يسأل قائلاً :

«ما بال أصحاب التوحيد لا يظهرون عن الباري إلا بنفى الصفات؟ فليقل له: بين قولك وبسط فيه لإرادتك، قال: إن الناس في ذكر صفات الله تعالى على طريقتين: لطائفة تقول لصفات له كالسمع والعلم والبصر والحياة والقدرة، لكنه مع نفي هذه الصفات موصوف بأنه سمع بصير حي قادر عالم، وطائفة قالت: هذه أسماء لموصوف بصفات هي: العلم، والقدرة، والحياة، ولا بد من إطلاقها وتحقيقها، ثم أن هاتين الطائفتين تطابقتا على أنه عالم لا كالعالمين، وقادر لا كالقادرين، وسميع لا كالسامعين، ومتكلم لا كالمتكلمين، ثم عادت القائلة بالصفات على أن له علماً لا كالعلوم واتكأت على النفي في جميع ذلك، وكانت الطائفتان في ظاهر الرأي مشبعة نافية، معطية آخذة، إلا أن بين مايزيد على هذا».

والمتأمل في هذا السؤال الذي طرحه أبو حيان في (الهوامل والشوامل) على صديقه مسكويه، يلاحظ أن التوحيدي يميل إلى القول بأن نفي الصفات عند الطائفة الأولى يفضي في خاتمة المطاف إلى إثباتها، في حين أن إثبات الصفات عند الطائفة الثانية يكاد يفضي في النهاية إلى

حناية بالغة بالتفريق الدقيق بين إيمان العامة وإيمان الخاصة، أو بين ما أسماه «توحيد الجمهور بالتقليد وتوحيد الخاصة بالتحقيق».

والظاهر أن التوحيدى كان بصيرا بخطورة أمثال هذه التساؤلات، فإننا نراه يعقب على المقابلة التى دارت حول سبب عدم صفاء التوحيد فى الشريعة من شوائب الظنون بقوله:

«... وكان ذل الكلام أطول من هذا فشمرته خوفا من جنابة اللسان فى الحكاية، ونزوة القلم فى الكتابة، وإلغار الحبيطة فيما يجب على الإنسان إذا نشر حديثا وروى خبرا، وأثار دفينا، وأوضح مكتونا، خاصة إذا كان ذلك فى شيء غامض، ومعنى عويص، ولفظ مشترك، وهرض متوزع، ينبو عنه كل قول فان، ويتجافى عنه كل نازع وإن أغرق...».

وواضح من هذا النص أن أبا حيان قد أمسك عن الاسترسال فى شرح مذهبه، مخافة أن يرميه بعض الناس بالفكر والزندقة، جربا على عادتهم فى تكفير معظم القائلين بالتعطيل.

ولعل الأصل فى مثل هذه الاتهامات أن التوحيدى لم يكن ينسب إلى الإيمان الدينى الدلالة نفسها التى كان ينسبها إليه غيره من عامة الناس، ومن الواضح أن أبا حيان لم يقتصر على ترديد آراء أهل السنة فى التوحيد والتفريق والصفات الإلهية، فكان من الطبيعى أن يهتموه بسقم دينه، خصصا وقد كثرت فتن الحنابلة فى ذلك العصر واستغلوا الدين لتحقيق مآربهم، وكانوا يترهبون بغيرهم الدوائر، ويقعدون لهم كل مرصد. ولأن التوحيدى الذى عرف الفلاسفة بأنها الدهشة من كل ما يراه الناس مأثورا ومعهودا وعاديا، كان نظره العقلانى الحر هذا، أو هذا التمرد والمروق كما رآه البعض سببا فى انصراف الناس عنه واتهامهم له، فساد الزعم بأنه أحد زنادقة الإسلام الثلاثة، بل لقد قيل إنه أشدهم خطرا على الإسلام «إنه مجمم ولم يصرح»! وإن عقب على ذلك الباحث العلامة محمد كرد على بقوله:

فهو يتساءل مثلاً عن الدليل على وجود الملائكة! ويتمجب من أمر أهل الجنة فى سياق آخر قائلا:

«... ما أعجب أمر أهل الجنة، قيل وكيف؟ قال لأنهم يقولون أبدا هناك لا حمل لهم إلا الأكل والشرب والنكاح، أما تضيق صدورهم، أما يكلون، أما يملئون بأنفسهم من هذه الحال الخسيسة التى هى مشكلة لحال البهيمة، أما يأنفون، أما يضجرون؟».

ثم يتساءل عن «المعاد وهل هو حق، أو تواطؤ من الأقدمين؟» أو حينما يطرح على مسكوته فى (الهوامل والشوامل) سؤالا يقول فيه:

«... ما الذى حرك الزندىق والذهرى على الخير، وإلغار الجميل، وأداء الأمانة، ومواصلة البر، ورحمة المبطل، ومعونة الصريح، ومغونة المتعجى إليه، والشاكي بين يديه... هذا وهو لا يرجو ثوابا، ولا ينتظر مأثبا، ولا يخاف حسابا، أترى الباهت على هذه الأخلاق الشريفة، والخصال الحمودة، وغبته فى الشكر، وتبرؤه من القرف، وخوفه من السيف؟ ولكنه قد يفعل هذه فى أوقات لا يظن به التوفى، ولا اجتراب الشكر، وماذا لك إلا لغفية فى النفس، وسر مع العقل، فهل فى هذه الأمور ما يشير إلى توحيد الله تبارك وتعالى؟».

والتوحيدى هنا يثير سؤالا أساسيا مهما، فهل نحن نبادر إلى الخير، ونوقى الشر، لأن ذلك فى جبلتنا وطبعنا وطبيعتنا الإنسانية، أم أننا نفعل ما نفعله من الخير، ونحذر ما نحذره من الشر بسبب من عقيدتنا الدينية طمعا فى الجنة/ الثواب، وخوفا من النار/ العقاب، وما رأى فى الزندىق والملاحد اللذين لا اعتقاد لهما فى جنة ولا نار، ولا إيمان لديهما بشواب وعقاب، ويسارعان إلى الخير. أو الشر؟ إلى آخر القضايا المحاللة التى ملأت كتبه جميعا.

ولحساسية هذا النوع من القضايا الفلسفية واللاهوتية الذى تعرض له التوحيدى بمنتهى الجرأة والحرية، فقد عني

«أما اتهام بعض الأعداء الأغبياء لشيوخنا التوحيدى بالزندقة، فهي تهمة ألصقت بأكثر من ظهر التجدد في أفكارهم وآرائهم، وما خلا قرن من قرون الإسلام من كثيرين اتهموا بها هم منه أبرياء!»

وما أشبه الليلة بالبارحة!

وبعني، قبل أن أنهى هذا الجزء من الدراسة، أن أقف قليلا مع (الإشارات الإلهية) للتوحيدى، تلك التي اعتبرت وهملت باستمرار على أنها مناجيات صوفية للذات العلية (الله) بينما اعتبرها عبد الرحمن بدوي ونوافقه في ذلك بحفاوة حوارية بين أبعاد مختلفة ومستويات متعددة في الذات الإنسانية الواحدة، يقول بدوي:

«... وأغلب الظن أن هذا الخطاب الذي يتجه إليه ما هو إلا نفسه، إذ كثيرا ما يتحدث عن «بينك وبينك» و«بيني وبيني» ويعنى هذا أنه يقول بازدواج في نفسه، ومن هذا قد نستطيع أن نستخلص أن هذا العلو (Transcendence) الذي يتجه إليه في هذه المناجيات أو الصلوات ما هو إلا نفسه، وبذلك نظل في داخل ملكوت الإنسان شأن كل فلسفة وجودية حقيقية، فلا يجب أن ننخدع كثيرا بتكراره كلمة «إلهي» التي يستهل بها عادة فقرات هذه المناجيات، فقد تكون مجرد العادة اللغوية هي التي تحمله على استخدامها».

ولو لم تكن كثرة هذا الاحتمال هي الراجحة، لكان علينا أن نعترف فوراً بأن بعض هذه المناجيات الإلهية، وهي ليست بالقليلة هي من أجراً وأهرب الأدهية والمناجيات التي يخاطب بها عبد ربه على مدى تاريخ الإسلام كله. ولتأمل معاً:

«... إلهنا! إن ذكرناك نسيتنا، وإن أشرنا إليك أبعدتنا، وإن احترقنا بك حيرتنا، وإن جحدناك أحرقتنا، وإن توجهنا إليك أعميتنا، وإن ولينا عنك دعوتنا، وإن تركناك أزهدتنا، وإن توكلنا عليك أكلفتنا، وإن فكرنا فيك أضللتنا، وإن انتسبنا

إليك نفيتنا، وإن أطعناك ابتليتنا، وإن عصيناك هذبنا، وإن انقبضنا عنك بسطتنا، وإن اتسبنا معك طردتنا، فالسوانح فيك لا تملك، والغايات منك لا تدرك، والحنين إليك لا يسكن، والسلو عنك لا يمكن، فأرحمنا في بلوانا بك، واحفظ علينا في صبرنا معك، والطف بنا لانقطاعنا إليك، وعاملنا بالكرم الذي أمرتنا باستعماله بين خلقك، واصرف عنا كل صارف عن بابك، وأجل نواظرننا فيما برز بقدرتك، وعواظرننا فيما بطن من حكمتك، وإذا دعوناك فأجبننا، وإذا دعونا إليك فاهنا، وإذا استرجعناك فأجرنا، وإذا أعطينا فهننا، وإذا حرمتنا فصبرنا، وإذا أدنت لنا فأوصلنا، وإذا أطعمتنا فوصلنا، وإذا كددتنا فأرحنا...».

أو حينما يقول في إشارة إلهية أخرى:

«... اللهم إليك أشكو ما نزل بي منك، وإياك أسأل أن تعطف على برحمتك فقد وحقت شددت الزناج، وضيقت الخناق، وأقمت الحرب بيني وبينك (١) ... فبحقك وبِعزتك إلا أرعيت وتعمدت، وأحسنت وتفضلت! ... فقد كدنا نحكي عنك ما يبعدنا منك...»

ولعل ما يؤكد تحليلنا الأنف من أن التوحيدى إنما يخاطب ذاته بذاته، ويناجي نفسه بنفسه، إنه يقول في هذه الإشارة الأخيرة نفسها (رسالة، لو) وبوضوح كامل:

«.. وكن لنفسك بنفسك، تجد أنسك في أنسك، وإياك (لو) فإنها مزلفة، وإياك (ولعل) فإنها مغلقة، وإياك والتعنى فإنه مقلقة وإياك والهوى فإنه معلقة، وإياك والتهمة فإنها مفرقة، وعليك بالفكر الصحيح، والرأى الصريح، والصاحب النصيح، فإنك بهذا وأشباهه تنعم سرّاً وجهراً، وتملك بطناً وظهراً...».

والملاحظ أن التوحيدى لا يرى فكاً للإنسان من مأزقه (أو مأزقه) إلا بنفسه، فهي المرجع وهي الأساس. ولذلك لم

فى منطق نسج أعماله، وعمارته مؤلفاته، وبناء كتبه. وهو فى هذا كله متسق أبداً اتساق مع طبيعة «الروح التساولية» فى صلب تركيبه الذهنى الرافض للتمترس خلف قناعات بعينها مهما بدا من وجاهتها الشكلية، والكاره للعقدهب مهما بدا من مثانة منطقته وإغراء حججه. ولذلك نراه يثمن مقولة على بن أبى طالب:

-٧-

«إن الحق لو جاء محضاً لما اختلف فيه ذو حجة، وإن الباطل لو جاء محضاً لما اختلف فيه ذو حجة، ولكن أخذ ضفت من هذا، وضفت من هذا».

ويعلق التوحيدى على نص أبى طالب بقوله:

«وهذا كلام شريف يحوى معانى سمحة فى العقل»..

وهو فى هذا السياق نفسه يورد لنا فى واحدة من مقابلاته مقالة أفلاطون التى يقول فيها:

«إن الحق لم يصبه الناس فى كل وجوهه، ولا أعطأوه فى كل وجوهه، بل أصاب منه كل إنسان جهة».

ويعلق التوحيدى:

«الحق ليس مختلفاً فى نفسه، بل الناظرون إليه اقتسموا الجهات، فقابل كل منهم من جهة ما قابله، وأبان عنه ثارة بالإشارة إليه وثارة بالمباراة عنه، وظن الظان أن ذلك اختلاف صدر عن الحق، وإنما هو اختلاف ورد من ناحية الباحثين عن الحق».

وكما يشير - بحق - زكريا إبراهيم:

«وكأننا بالتوحيدى يريد أن يقول لنا: أن كل نظرة فلسفية لا تخرج عن كونها وجهة نظر جزئية تتسم بطابع خاص، فلا بد من ربطها بما عداها من وجهات النظر الأخرى، حتى يتكون من ارتباطها جميعاً ما يشبه (الحقيقة) ... ومادنا جميعاً بشراً جزئيين متناهين، فلن تكون هناك بالنسبة إلينا «حقيقة مطلقة»، بل ستظل حقيقتنا

يحل إلى شئ خارجها، فمن أول «كن لنفسك بنفسك» وحتى «إياك» ثم «عليك»، كلها صيغ خطاب تحذيرى للذات، إذا استجابت له نعمت سرراً وجهراً، وملكت أمرها بطناً وظهراً.

وثمة نقطة أخرى أحب أن ألمسها لمساً سريعاً، فى هذا الدرس الشامل (والعاصم)، جداء، الذى تقدمه لنا تجربة التوحيدى برمتها، وهى إيمانه بنسبة الحقيقة لنسبة المعرفة الإنسانية، وبالتالى إيمانه بما يترتب على ذلك بالضرورة من حق الخلاف المشروع بين البشر، وحقمية صيغة «الحوار» بينهم. ولم يقتصر إيمان التوحيدى بـ «الحوار» - من حيث هو قيمة إنسانية وسلوك حضارى وممارسة واجبة على قناعاته النظرية بذلك فحسب، بل إن هذه القيمة تجسدت على أنها منحنى وأسلوب ومعمار فى بنية نصه نفسها. فهذا المفكر يكاد ينفرد فى تراثنا الفكرى بانتهاجه فى تأليفه ومصنفاته وصوغه أفكاره لمنهج «الحوارية» أو الحوار بين المفكرين والأفكار. فقد أدار كتابه (الهوامل والشواغل) كله على هيئة حوار (سؤال/ جواب) بينه وبين معاصره المفكر الاجتماعى مسكويه.

كما عرض ووسع هذا الحوار ليكون جدلاً فلسفياً عميقاً بين تيارات ومذاهب وروى أفكار مجموعة مفكرى عصره فى العلوم والطب والفلك والحكمة والمعارف المختلفة فى كتابه (المقابسات).

وحتى كتابة الأساسى (الإمتاع والمؤانسة)، لم يكن أكثر من حوارات دارت على عدد من الليالى بينه وبين الوزير أبى هب الله العارض بن سعدان. وهذه الخصيصة تبدو أساسية حتى فى كتبه التى تبدو للوهلة الأولى، مونولوجاً «أحادي» بينه وبين الله، كما تجد فى كتابه (الإشارات الإلهية) مثلاً بينما لا تمدو هذه المناجيات فى جوهرها أن تكون «ديالوجاً» يجرى على مستويات متقلبة، وأدوار لاهجة بينه وبين ذاته المتكثرة ونفسه المتعددة، كما أشرنا من قبل. المهم أن قيمة «الحوار» هى قيمة أساسية فى فكر التوحيدى، ليس على مستوى القناعة الفكرية فقط، وإنما فى البنية العميقة القارة

«... الحق لا يصير حقاً بكثرة معتقديه... ولا يستحيل باطلاً بقلته متحليه... وكذلك الباطل...».

ولذلك، فهو بحث المفكر أو الفيلسوف على التمسك برأيه الذى ظهر له صوابه، حتى لو علت من حوله صيحات الإنكار والاستنكار، طالما قد بدأ أولاً بإعمال عقله فى دراسة موضوعه دون الاختصار على ترديد ما قاله الغير، ودون الاكتفاء بحجارة العامة من الناس فيما يؤمن به من معتقدات.

وكما احترم التوحيدى «حقه» الشام والكامل فى الاختلاف بأفكاره ومعتقداته ونظراته وآرائه عن الآخرين، احترم فى الوقت نفسه حق الآخرين فى التفكير أولاً، وفى الاختلاف معه ثانياً، دون أن يفرض آراءه عليهم أو يفرضوا آراءهم عليه.

ومن ثم كان من الطبيعى - مع كل هذه المقدمات التكوينية والقناعات الأساسية - أن تكون قيمة «الحوار» قيمة مركزية فى تأليفه، وجوهية فى تفكيره، حتى إنه ربط عملية التفلسف - أصلاً - بفعالية الحوار.

ومن ثم - أخيراً - نذر حياته الفكرية بأكملها لإقامة نوع من «المواجهة الفكرية» والحوار العقلانى بين الاتجاهات المختلفة فى واقعه السياسى/الاجتماعى/الفكرى/الأدبى... إلخ.

- ٨ -

وأخيراً...

هذا هو أبو حيان التوحيدى، رجل فذ من رجالنا حضارتنا العربية الإسلامية، نشأ نشأة متواضعة جداً، حتى إنه أنكرها دائماً، ولم يغر إليها أية إشارة من أى نوع. لا نعرف شيئاً عن أمه وأبيه وأخوته وأخواته، وأحاط هو هذه المنطقة من حياته بأستار غلاظ وحواجز صفيقة من التحاشى والكتمان. عاش حياته فقيراً بالأسا معدماً حتى إنه اضطر فى كثير من الأحيان لأكل حشائش الأرض فى الصحراء! ولكنه كان أيضاً نموذجاً للعصامي الذى بنى نفسه بنفسه، و«بنى» هذه

دائماً أبداً جزئية، نسبية، متناهية، على صورتنا ومثالنا، وسيظل الفيلسوف مجرد «شاهد» ينطق بلسان تجربة بشرية قاصرة محدودة».

وأظن أن هذه الخصائص «التوحيدية»، الجانحة للتساؤل، المؤمنة بالعقل، المنتهجة للحوار، المقتنعة بنسبية المعرفة، كان لابد أن تقوده إلى نوع من «الفسامح المذهبى» مع الآخرين. فما دامت الحقيقة ليست رفقاً على اتجاه، ولا مقصورة على مذهب، ولا خالصة لوجهة نظر معينها، وبما أن: «النفوس تتفادح، والمقول تتلاقح، والألسنة تتفاخ»، إذن فلا بد - باستمرار - من تبادل الآراء، وتقارح الحجج، وتلاقح الأفكار، خصوصاً وأن الثباين بين الناس، والاختلاف بين البشر، حقيقة واقعة، وحال قائمة. يقول التوحيدى:

«... لما كانت المذاهب نتائج الآراء، والآراء نمرات العقول، والعقول نتائج الله للعباد، وهذه النتائج مختلفة بالصفاء والكدر، وبالكمال والنقص، وبالقلة والكثرة، وبالحفاء والوضوح، وجب أن يجرى الأمر فيها على مناهج الأدباء فى الاختلاف والافتراق...».

فقد آمن التوحيدى دائماً أن الاختلاف مظهر من مظاهر خصوصية الفكر البشرى:

«... فإن كل أحد ينتحل ما شاكل مزاجه، وينض عليه هرقه، ونزع إليه شوطه، وهجن به طيه، وجرى بعد ذلك على دأبه ودينه».

وبرغم ذلك، فقد تفهم التوحيدى «العصب» و«الخوب»، المفكرين والكتّاب لآرائهم وأفكارهم، وما يمكن أن يقوم بينهم من خصومة لهذا السبب، بل لم يحترم أو يشجع أبداً تنازل الكاتب أو المفكر عن إيمانه العقلى وعقيدته الفكرية لحساب تصالحه مع الواقع أو السلطة أو الناس، ودعا باستمرار إلى تمسك الفيلسوف بجوهر حقيقته الخاصة، وقناعاته الذاتية كما انكشفت له عبر رحلة بحثه وتحلل معاناته لتجاربه الروحية والعقلية، بل دعاه إلى الذود عن هذه القناعة، حتى وإن كان هو الوحيد المقتنع بها طالما أنها تملأ عليه أقطاره، وقال فى هذا السياق قولته الشهيرة:

وانقسم المجتمع بالتالى قسمة ظالمة وحادة إلى طبقة أرستقراطية يدها الأسر والنهى والشروة، ونضم الحكام والأشراف وكبار التجار وقادة الجيش والعسس، وطبقة متوسطة، هى بمثابة «الاحتياطي» لهذا الصف الأول، والآكلة على مائدته، والخدمة له، والمنتفعة من مداخلته ونفاقه، واللاحقة بقاياه من امتصاص دماء الناس، ثم عامة الشعب، وهم الطبقة الفقيرة المعذمة المثيرة التى لا تكاد تجد قوت يومها ولا تحصل عليه إلا بشق الأنفس.

وكان من الطبيعى أن تنتشر المفساد، ويسود التزلف، ويسطر النفاق يزدهر الملق، وتنتعش الرشوة. وكلها - فى العادة - الوسائل التى يلجأ إليها - مضطراً - من لا يملك شيئاً، ليخطب رحمة وعطايا وهبات ومنح من يملك كل شيء. ففسد الحكم، واستشرت المظالم، وكثرت الفتن، وضاع الأمن، وهدمت الفوضى، وطفح البلاء، وزاد الغلاء، ونقل العناء، وديست الكرامة، وبيع الشرف، ورخصت القيم، وهانت الأخلاق، وامتلات شوارع بغداد بالشطار والعيارين ينهبون ويغصبون ويسلبون ويسرقون ويعتدون على الأموال والأعراض فى وضوح النهار، وتفولت الأوبئة والأمراض، واعتصم التوحىدى بركنه حيناً، وأحياناً يشرع فى السفر بين أنحاء المملكة المتهالكة، والإمبراطورية المنهارة «...سعيها وراء حظه المنكود، وعيشه المفقود، وجده المهدود، وأمله المؤود...» من بغداد، إلى سمرقند، إلى سر من رأى، فالرى، وجرجان، وجنديسابور... فشيراز، يقول فى وصف حاله:

«... لقد أوسيت غريب الحال، غريب المفظ، غريب النحلة، غريب الخلق، مستأسساً بالوحشة، قائماً بالوحدة، معشداً للوصمت، ملازماً للعبرة، محتملاً للأذى، يائساً من جميع ما ترى، متوقفاً لما لا يد من حلوله، فشمس العمر على شفا، وماء الحياة إلى نضوب، ونجم العيش إلى أفول، وظل التلبث إلى قلوب...»

ويقول فى سياق آخر:

«لقد غدا شبابى هرماً من الفقر، والقبر هدى غير من الفقر».

عائدة على بنائه لعقله وفكره وأدبه وثقافته. طلب العلم فى كل مكان، ونهل منه بفهم وحس وتجرد واحتشاد. تفرغ لحياته العقلية، ونذر نفسه الكاملة لذلك، حتى إنه كان - كما قال أحمد أمين:

«... مكبوت الغريزة الجنسية، وذلك بحكم فقره وتقسفه الجبرى! فلم نسمع مثلاً فى تاريخ حياته: أنه تزوج أو رزق أولاداً، ولو كان لتحدث عنهم كثيراً، لأن سره دائماً مكشوف، ثم كان فقره الفظيخ يحول بينه وبين التمسرى كما كان حال الأنبياء فى زمنه...!»

وحيثما استوت له ثقافته، واستوى لها، تطلع تطلعا مشروحاً إلى ما يستحقه من مكان، وما تؤله له ثقافته الموسوعية من مكانة، وكان من الطبيعى، فيما هو يسعى إلى المكان والمكانة، أن يكون شديد الاعتزاز بنفسه، وكبير الثقة بقدراته، وكان هذا بالتحديد هو ما أوفر صدور معاصريه الكبار عليه، ودفعهم إلى إساءة معاملته، خصوصاً - وربما من سوء حظه - أن معظم هؤلاء الكبار/ الوزراء فى عصره، كانوا من الأدباء والشعراء والمتأهبين وأصحاب الأقلام، كالصاحب ابن عباد وابن العميد، فساماه صنوف العذاب، وشاقاه فى حياته وعيشه، واحتمل منهما ما احتمل. ولكنه، فى نهاية الأمر، كان يهرب دائماً يائساً يائساً، شاكياً باكياً من فداحة المفارقة المؤسفة بين عظم موهبته وإمكاناته التى كانت تؤله لتبوء أعظم المراتب، وبين سوء حظه ونكد طالعه باستمراراً!

وقد ألقت به هذه المفارقة الدائمة فى حياته فى هوة من الحزن والكآبة وحس العزلة والوحشة، خصوصاً أن العصر كله - برغم ازدهاره الفكرى والعقل - كان عصر انحطاط سياسى واقتصادى، عصر انقسام الدولة العربية الإسلامية الشامخة إلى دويلات متناحرة، واستيلاء الأعاجم والأتراك على الأمر، والإبهاط البشع للناس بالضرائب والمكوس، حتى أكل الناس من أكروام القمامة، وفتشوا فى الجيف وروث البهائم بحثاً عن ما يسد الرمق. «وشوت امرأة ولدها لتأكله، وكان شئ الأطفال لأكلهم تقليداً متبعاً فى هذا العصر».

الذى ينتظرنا جميعا فى نهاية المطاف!... فلم تكن شكاته، إذن، مجرد شكاة فردية شخصية (مع وجود كل الأسباب لذلك)، وإنما شكاة فلسفية، وجودية، شكاة الإنسان من حيث هو إنسان بإزاء القهر والجبر الواقع عليه ولا بد له فيه ولا اختيارا

وأصعب من هذا الوضع المساوى الذى لا نريد تبسيطه فى كلمة واحدة هى «التشاؤم» - لأنه أحق من ذلك، وأبعد غورا، وأقعد تركيها (وهو وضعنا جميعا نعانى بدرجة أو بأخرى إن شئت الحق) - شعوره الحاد بما فى ذاته من تناقض، وما فى وجوده الباطنى من تصدع، واشتعاله إلى الوحدة، ولزوجه نحو التكامل، مع شخصيته التى هى فى صميمها متكررة متعددة متناقضة طول الوقت، ممزقة، كذلك حرصه على بلوغ مختلف القمم العلمية والفلسفية والمادية والاجتماعية... إلخ، وقصوره عن ذلك لأسباب تخصه - أو تخص ظروف لحظته التاريخية - وانقسامه بين البهدين، عقله وإرادته، علمه وعمله، رغبته وإمكاناته، وإحساسه العميق بوجود قوة غير معبودة دائما بين هذه الثنائيات كلها!

انظر إليه مخاطبا نفسه بقسوة فى واحدة من إشاراته الإلهية :

«... إن مكلمك لشر منك كثيرا، وأقدم منك فى الضلال بعيدا، وما ينطق بما نسمع إلا ليكون ذاك حجة عليه وبالا بين يديه، ولولا أن ذاك كذلك، لكان له فى استماعه من نفسه شاغلا عن استماعه لغيره، وهى محنة كما ترى وبلاء كما نسمع... فهل فأنده، لأنه إن كان حيا فى الظاهر، فإنه ميت فى الباطن. وعدد مخازيه فأنها بادية، وكل فيه، فإن فيه متسعا للمقال...».

هنا إحساس قوى قار وباطن بالقصور الإنسانى، والمعجز البشرى، والوعى بالحدودية الذى يلقى به - فى لحظات - فى لجة من الهأس الغامر، والسواد العام. ولكن ألا نشابهه جميعا فى كل هذا، خصوصا من ابتلى منا بالنظر، وأصابته جرلومة التفكير، وأصيب بعدوى التأمل والفلسف - وفى عراك نفسه مع نفسه فى إشارة أخرى يقول :

وأظن أن هذا العقل المتفلسف المتأدب المثقف هذه الثقافة الجبارة التى استوعبت عصره، لم يلق أبدا ما يستحقه من تقدير نتيجة لمواقفه الناقدة واختياراته لأنه كان - وظل - ممن يتمقلون الحياة بمسائل تختلف تمام الاختلاف عن غيرهم. وجوهر هذا الموقف العقلانى «التوحيدي» أن للحياة رسالة يجب أن تودى على الوجه الأكمل، وليس من الضروري بعد ذلك أن تكون الرسالة دينية، هذا الفهم الذى حسب مؤرخو التوحيد دليلا على عدم ورعه وقلة دينه. ولعل جوهر المسألة ببساطة أن ما يمثل التوحيدى من فكر «ناقد» متوقد صريح لم يكن مقبولا فى عصر ألف التودد والزيف والملق وانتهاز الفرص.

ومع انصرام العمر، واحتلال الصحة، وتزايد الإهمال، أصبح مزاجه أميل إلى السوداوية والتشاؤم، وغلط عليه الحزن والانقباض، ووقف طويلا أمام فكرة اللاحدوى والميت واللامعنى الضاربة فى جوهر بذرة الحياة نفسها.

وأنا لا أميل - مع عدد كبير من الباحثين - إلى الاعتقاد بأن التوحيدى أصلا كان معتل الطبع، منحرف المزاج، متناقض الطبيعة، مأزوما نفسيا، متمزقا جوانبيا... إلخ. للأسباب التى حدودها بالظلم الواقع عليه بوصفه فيلسوفا والحرمان من الاعتراف الواسع به - وعلى أعلى المستويات - من حيث هو أديب ومفكر مرموق... إلخ. وأنا لا أنكر أهمية هذه الجوانب طبعاً، ولكن مآزق التوحيدى - فى ظنى - هو المآزق الجوهرى/ البنىوى الذى يصيب كل مفكر حق، ومتأمل أصيل، وأديب مطبوع، وكاتب موهوب، هذا المآزق التراجيدى الذى يقف أمام الأسئلة التى لا جواب لها، وأمام الممحيات المائلة الصاعدة - خصوصا أمام الموت - بوصفه حقيقة كبرى صادمة وروحية ومستترة وقادمة لا مهرب منها فى الوقت نفسه.

ولعل وقفة من هذه الوقفات - مع الإهمال البشع من الناس - كانت وراء إحراقه كتبه، «فالكل باطل وقبض الريح»، «الموت يعنى على العقل والعاقل والمقول...» فما معنى أن يبقى المقول (كتبه) بعد فناء العاقل...! ومع أن التوحيدى شكا من تناقض الذات البشرية، ومن قسوة الحياة الإنسانية، إلا أنه شكا أيضا من سرعة انقضاء الزمن، والموت

«... ظاهرك أعبت من باطنك، وباطنك أعبت من ظاهرك، وإشارتك أنكد من عبارتك، وعبارتك أفسد من إشارتك، وكلك مستغيث من بعضك، وبعضك هارب من كلك، وليلك يضح من نهارك، ونهارك يبرأ إلى الله من ليلك...».

هنا شعور كوني بالخطيئة، وإحساس وجودي بالإثم، ليس مجرد شكاية شخص من الزمان الإنساني والمكان المياني، وإنما هي صرخة حرى تتجاوز «الزمان» وتخرق «المكان».

شخصية التوحيدى - فى صميمها - شخصية قلقة، تحيا على الصراع والتوتر والتمزق الداخلى، ليس لأنها شخصية مرهقة نفسها كما ذهب البعض، وإنما لأن هذه المستويات المتضاربة المتعاركة فى النفس الحساسة هي لحمة الوهى بالوجود، وسداة المعرفة به.

ولهذا، فعندما نتابع آثار هذا الازدواج بين لفته وفكره، نستطيع أن نفسر مسألة الغموض (أحياناً) بين الأفكار والألفاظ، فأبو حيان حين يكثر فى أسلوبه من ألفاظ الازدواج والمقابلة إنما يكشف عن شخصية تحيا على التناقض والمفارقة Paradox وتحاول أن تجمع بين الأقطاب المتعارضة. وإن الغموض - الذى نلاحظه أحياناً - لهو علامة على تفاعل كل هذه الموارد المختلفة لعناصر العبقرية عند أبى حيان.

وقد ظلت شخصيته تعارجح وتتذبذب، دون أن تنجح نهائياً - فى القضاء على هذه الطبيعة المأساوية، أو فى حل تناقضاتها التعرجية، وظل هذا الازدواج الدرامى يحكم حركته ومقولاته، وكان هذا واضحاً جداً فى أسلوبه ومعظم كتبه، لم يكن مجرد حلقة لفظية أو وشى أدبى، بل كان لازمة عقلية، أو خاصية ذهنية.

وكما يشير زكريا إبراهيم :

«... ومن هنا فإن أبى حيان لم يستطع أن يكون (مع) الدنيا حتى النهاية... ولم يستطع أن يكون (ضدها) حتى النهاية، كما أنه لم يستطع أن يكون (مع) الآخرة حتى النهاية، ولم يستطع أن يكون (ضدها) حتى النهاية... بل ظل يعمل

تارة لهذه الدار، وتارة لتلك الدار، متناسها ما قاله المسيح (عليه السلام) من أن: «الدنيا والآخرة كالشرق والمغرب...».

ولا أدرى لماذا اعتبر المحللون والمفسرون لحياة التوحيدى، هذا الجانب فى حياته (وهو عجزه عن التصالح مع نفسه، والوصول إلى السكينة مع عالمه) نقصاً جوهرها فى تربته، وعيباً خطيراً فى شخصيته، يتناقض مع جوهر فعالياته من حيث هو مشفق ومفكر!! مع أنني أرى أن العكس هو الصحيح على طول الخط (عن تجربة شخصية ومعاناة خاصة) بمعنى أن مثل هذا «التصالح» ومثل هذه «السكينة» حالة «بلهاء» من المستحيل أن يصل إليها المفكر الحق والفيلسوف المكابد للنظر، لأنه بما هو «مفكر» وبما هو «فيلسوف» يمتلك وعياً حاداً - ورهبياً - بنقص الكون وفساده، وقصور الإنسان وعجزه، وضخامة السؤال ومحدودية الإجابة، وعجز العقل عن فهم معنى الوجود، وقصور النفس عن احتمال عذاب الحياة. والوهم بالحد الأدنى من كل هذا لا يجعل ثمة مكاناً لسكينة ولا لتصالح ولا هدوء مع النفس، ولا سلام مع العالم!!

كما أن هذا «القلق الوجودى» كما أسماه عبدالرحمن بدوى هو - من ناحية أخرى - الوقود الدافع للإبداع، والنتج للفكر، والباعث على الخلق والابتكار وإذن، فأصل الداء عند أبى حيان أو شكايته لم تنبعث من مجرد ضيق بالفقر والحرمان وسوء ظن بالأصدقاء والخلائ، وإنما هي قد نبعت من روح متعمدة انكشف لها ما فى الحياة من عبث وبطلان.

ولذلك، لم يكن من المستغرب أن نجد فى مواضع متفرقة من كتب التوحيدى اهتماماً بالغاً بمشكلة الموت.

وهو يقول فى مقابلة له هذا رأى الجري:

«... إلى أجد النظر فى حال النفس بعد الموت مبنيًا على الظن والتوهم وذلك لأن الإنسان كما يستحيل منه أن يعلم حاله قبل كونه ووجوده فكذلك يستحيل منه أن يعلم حاله بعد كونه...».

ثواب، وإنما جعل من نفسه بنفسه لنفسه، مادة وشكلا وموضوعا للتصوف. يقول في هذا السياق في موسيقى عذبة:
«... إن قال فعنه، وإن سكنت ففيه، وإن تحرك فله، وإن سكن فيه، وإن اشتاق فإليه، وإن نهالك فعليه، له مع نفسه شأن، ومع الحق شأن، ومع الناس شأن، فأما شأنه مع نفسه ففى تصفيتها من كسر حجب من الله، وأما شأنه مع الحق فاستملاؤه منه كل ما سهل الطريق إلى الله، وأما شأنه مع الناس فكل ما عاد بالجدوى عليهم من الرقة والرحمة واللطافة عند الدهاء إذا تكرر منه، وعند الإباء إذا تردد منهم...».

- ٩ -

وفي لحظة سوداء تسعده به أحرانه وآلامه وأشجانه وإنكار الناس له، وإزوار العصر عنه، وجود الخلق لقيمه، وكراهة التقليديين والمحافظة لجرأته، فيجمع كتبه ويشعل فيها جميعا النارا!! ولقطة جداولها وضنا بها على من لا يعرف مقدارها!

وعندما عزله القاضى أبو سهل على فعلته، كتب في أسباب ذلك رسالته الهدية المعروفة.

ويحوت صاحبنا - ومعاصرنا التوحيدى - غرباء، وحيدا، فريدا، كما عاش غرباء، وحيدا فريدا. ليكتب عنه بالقوت الرومى - فى (معجم الأدباء) - قوله الشائعة الدالة الشهيرة:
«... فرد الدنيا الذى لا نظير له ذكاء وطمعة، وفصاحة ومكنة، أديب الفلاسفة، فيلسوف الأدباء... الجاحظ الثانى... إمام البلغاء... شيخ الصوفية... إلخ».

والتوحيدى وعى دائما «مشكلة الشر» كما وعى «مشكلة الموت»، وكان أسهل إلى اعتبار «الشر» عنصرا أصليا من عناصر حياتنا البشرية الفانية، وقد أرقه هذه المشكلة حتى إنه تساءل فى حواراته مع مسكويه عن الحكمة فى «آلام الأطفال ومن لا عقل له من الحيوان»!

وكان دائم الشك والسؤال فى أصل وماهية وأسباب الشر فى الكون والوجود، بل كان دائم الشك بشكل هام، حتى إنه تساءل ذات مرة حول آليات الشك واليقين لنفسيهما بقوله:

«... لم صار اليقين إذا حدث وطرا لا يثبت ولا يستقر، والشك إذا عرض أرمى وأربض؟».

وكان أسهل إلى إحالة امتعاضاته واعتراضاته الكونية، وخضبه الإنسانى الطبعمى على ما يرى حوله من فوضى واضطراب وشروخ ونقائص إلى الطبيعة لأنه يلمسها مباشرة أولا، ويدرك بوضوح حجم فعاليتها بالسلب والإيجاب ثانيا، وغير مضطر فى حضورها إلى الإحالة إلى شئ خارجها، أو إلى ميقافيزيقا تملوها ثالثا، ولأنها كانت قادرة على احتمال فورات خضبه وفورات لقمته دون أن يترتب على ذلك أية نتائج مؤذية له رابعا!!

وكانت النهاية بمد كل هذه الرحلة الصعبة التى امتدت حتى تجاوزت المائة من السنين فى جنوح الروح إلى التصوف. ولكنه نوع من التصوف المتميز الخاص جدا بالتوحيدى! تصوف ملئ بالأفئلة والتقلبات والدهشة والاعراض والإدعان والذلة والمروق والرضا والشك واليقين والسلام والحرب، تصوف لخاص جدا، ليس تسليما محضا مخانعا غاشعا مستبظنا متبظلا مقرا بعجزه الكامل، مجتنب لعقاب وطامعا فى

مراجع الدراسة ،

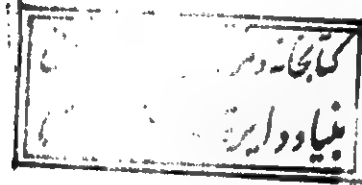
أولا: المجموعة الكاملة لكتب التوحيدى الهلقة.

ثانيا: مراجع أخرى:

(١) أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبى بكر بن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان المجلدان (١)، (٢)، دار الثقافة، بيروت، دون تاريخ (مادانا،

المروروى ص ٦٩، مجلد (١)، أبو الفضل ابن العميد ص ١٠٣، مجلد (٢)، (٢٠٠٥).

- (٢) إحسان عباس، أبو حيان التوحيدي، دار جامعة الخرطوم للنشر - الخرطوم ١٩٨٠.
- (٣) المحافظ جلال الدين عبدالرحمن السيوطي، بحية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الجزء الثاني، الطبعة الأولى، طبع بمطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة ١٩٦٥.
- (٤) حسين مروء، تراثنا كيف نعرفه، مؤسسة الأبحاث العربية، الطبعة الأولى، بيروت ١٩٨٥.
- (٥) زكريا إبراهيم، أبو حيان التوحيدي، أديب الفلاسفة والفلسوف الأدباء - سلسلة أعلام العرب - رقم (٣٥)، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأبحاث والنشر (الدار المصرية للتأليف والترجمة)، القاهرة - ١٩٦٤.
- (٦) صلاح عبدالصبور، كتابه على وجه الريح، الوطن العربي للنشر والتوزيع، بيروت ١٩٨٠.
- (٧) عبدالأمير الأصم، أبو حيان التوحيدي في كتاب المقابسات، دار الشؤون الثقافية العامة (وزارة الثقافة والإعلام)، بغداد ١٩٨٦.
- (٨) عبدالواحد حسن الشيخ، أبو حيان التوحيدي وجهوده الأدبية والفنية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، فرع الإسكندرية، طبعة أولى، الإسكندرية ١٩٨٠.
- (٩) فريدة حسين، معجم أعلام الفكر الإنساني، المجلد الأول، الهيئة المصرية العامة للكتاب مادة، أبو حيان، ص ٣٨١.. هذا وقد أخطأت فريدة حسين بالحديث عن كتاب التوحيدي الإشارات الإلهية باعتبارها الإشارات والقصصيات، القاهرة ١٩٨٤.
- (١٠) هاملتن جب، المداخل في الأدب العربي، ترجمة كاظم سعد الدين، مطبعة دار المحاط - بغداد ١٩٦٩.



مكتبة دار الفنون
بياداريرة المعارف
كنايات - دزوار



والحق أنني لست من القائلين بأنه لا جديد تحت الشمس، أو بالدور التاريخية الخلدونية أو النبطية، ولكن ما أكثر التماثل في كثير من الأحيان بين الظواهر العامة في التاريخ الإنساني إذا تقاربت شروطها وأسبابها رغم خصوصيتها الذاتية والموضوعية.

كانت الحضارة العربية الإسلامية في القرن العاشر الميلادي في أوج تألقها عمارة وإدارة وتجارة وعلم وفلسفة وتفتحاً عقلياً وتسامحاً فكرياً وعقائدياً، وإبداعاً أدبياً، وإن تكن - في الوقت نفسه - مرحلة انهيار وأقول، فالأمصاّر تتفكك والسلطة المتبعثرة تزداد تبعثراً وفساداً واستبداداً، والصراعات الطبقية والعرقية والعقائدية تزداد تفاقماً، والتهديد من الخارج يذق أبواب الحدود ويكاد يهترقها، والمثقفون بين احتواء السلطة لهم، وعاطل لها، ومبرزين لتعسفها، وبين الاستعلاء ترفعاً بالفلسفة والأدب، أو الانطواء والعزلة والتعزيب والاحتجاج بالتصوّف، أو بالانضواء في حركات التمرد والمقاومة ومحاولة بناء الأحلام المغامرة على الأرض أو في الخيلة. ولست في حاجة إلى بيان أوجه التماثل بين هذه

الشكر للمجلس الأعلى للثقافة على هذه الندوة المكرمة لأبي حيان التوحيدي، الذي لم يزل - لا في حياته ولا بعد مماته - ما هو جدير به من تقيّم وتقدير.

والواقع أن المجلس الأعلى للثقافة عندما يدهونا إلى درس أبي حيان ابن القرن الرابع الهجري والعاشر الميلادي، فهو لا يكاد يحدا عن عصرنا الراهن، فبين القرن العاشر العربي الإسلامي وأواخر القرن العشرين تماثل في أزمة الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية، فضلاً عن أوضاع المثقفين والمفكرين، بوجه خاص، في علاقتهم بالسلطة والمجتمع.

ولقد كدت أن أجمل مداخلتي هذه التي أكرسها لكتاب (الهوامل والشوامل)^(١) على صورة تساؤلات وإجابات بين أبي حيان التوحيدي ابن القرن العاشر، وأبي حيان توحيدى متخيل - غيّر بعيد عن الحقيقة - في أواخر القرن العشرين.

الملاحم للقرن العاشر العربي الإسلامي وملاحم أواخر القرن العشرين العربي، بل أكاد أقول العالم المعاصر عامة.

ولعل أزمة المثقف الكبير أبى حيان التوحيدى تكمن فى أنه لم يكن مصنفاً فى واحد من هذه الأصناف التى توزع بينها أغلب المثقفين فى عصره، بل الأرجح أنه كان يتنقل ويتقلقل بين أكثر من صنف منها. فقد كان يوجه عناصه مأزوماً فيما بين سؤال الفكر الرفيع الذى لا يجد من يوثقه مكانته اللاتقة به، وبين سؤال الاستجداء الوضع الذى لا يجد الاستجابة الكريمة له، وبين التمرد النفسى على الفساد السائد والفقر النفسى والفوضى الغالبة، مما أفقده الاستقرار والطمأنينة وصفاء النفس، وإن لم يفقده فى النهاية اعتداده على التعبير المبدع عن أزمة الذاتية، دون أن يمس جذورها الموضوعية. ولهذا، كان التصوف هو تساميه المأزوم فكراً وذاتياً فى النهاية.

أكتفى بهذا المدخل العام لأنقل إلى تساؤلاتى حول تساؤلات كتاب (الهوامل والشوامل) لأبى حيان التوحيدى.

والحق، أننى لم أعطى عندما نسبت هذا الكتاب إليه وحده، بل فعلت هذا عمداً. وبهذا تبدأ تساؤلاتى، فالكتاب من الناحية الشكلية هو كتاب أبى حيان ومسكوبه. للأول أسفله الملاحظة المشتتة التى لا يجمعها ناظم أو نسق، والثى تبحث عن إجابات. ولهذا فهى، بتفسير ما، كالجمال الهوامل. وللتانى، أى مسكوبه، أجوبته التى يسمى بها إلى أن يجمع ويتحكم فى شتات الأسئلة ويفض أسرارها. ولهذا، فهى بالتفسير ذاته كالجمال الشوامل التى تجمع وتتحكم. وقد يكون من الصحيح كذلك أن نقول - كما يقال أحياناً - إنه كتاب مسكوبه. فلمسكوبه مقدمة هذا الكتاب الذى يخاطب فيها أبى حيان ويتخذ بعض سلوكه ووجهه. والكتاب عامة - أى كتاب - هو ما فيه من أجوبة عن مسائل. وقد يصح أن نقول مع ذلك، على المستوى الشكلى أيضاً، إنه كتابهما معاً. فلولا أسفلة أبى حيان لما كانت أجوبة مسكوبه. على أننا - فى الحقيقة - لو تعمنا فى الكتاب، لما وجدنا فى إجابات مسكوبه جديداً لا نجده فى كتبه الأخرى، بل لعلنا

نجد خلاصتها وجوهرها - من حيث هى نظرية ومنهج - فى كتبه (الفوز الأصفر). ولن نجد فى هذه الأجوبة ما يخرج عن الشائع السائد فى العصر من عقلانية صورية تفسر كل شئ، إنسانياً أو طبيعياً، بالتعادل والتوازن أو التوسط أو بالأخلاق والأمزجة والعناصر والطباع الأربعة أو النفوس الثلاثة، أو الأخلاق عامة، تأسيساً على أفلاطون أو أرسطو أو أفلوطين أو فورفوريوس أو جالينوس أو غيرهم، فى هذا الأمر أو ذاك. وهى أجوبة تتسم فى النهاية باليقين الوازع المطلق. فما أكثر ما يقول مسكوبه فى نهاية إجاباته:

«إن جميع هذه المسائل تحررت زمن الحكيم بقصد أرسطو واستقر قرارها ووضح مشكلها وبأن صحيحها وسقيمها».

أو يقول:

«جميع قضايا العقل هى أبدية واجبة على حال واحدة أزلية لا يجوز أن يتغير عن حاله».

وهؤس مسكوبه مفهومه لليقين على القياس البرهانى فى منطق أرسطو من ناحية، وعلى الطبيعة المستقرة للأشياء وللعلاقات من ناحية أخرى.

وفى مواجهة هذا اليقين القار الوادع عند مسكوبه، نجد تساؤلات أبى حيان التى، وإن جاء أغلبها فى الكتاب فى فقرة أو فقرتين، وقد يمتد بعضها - وهو النادر - إلى صفحة أو صفحتين، هى تساؤلات إشكالية معشكة، تستهدف الكشف عن الغيبات والدفائن والأسباب المتوارية والأدلة المتراخية والغرائب والمفارقات المرفقة بين المفردات والمفاهيم والأوضاع والقسم وأشكال السلوك، والحالات المتنوعة المتناقضة للنفس الإنسانية وللطبيعة. إنه بتساؤلاته يقلل المستقر، ويفضح العادى المألوف المسلّم به، ويكشف عما وراء ذلك من التباس وتداخل بين الدلالات المختلفة فى الخبرة الإنسانية الحية. وهكذا، نجد سؤال أبى حيان هو فى الأغلب سؤال عن الإنسان فى مختلف حالاته وتعبيراته. وهو دائماً سؤال إشكالى ملتبس. ولهذا، نراه يقول فى سؤاله عن ملتبس الإنسان فى هذا العالم:

مسكويه العقلى رده على سؤال أبى حيان حول اختلاف الفقهاء بقوله:

«إن بعض الأحكام يتغير بحسب الزمان وبحسب المادة، وعلى قدر مصالح الناس. لأن الأحكام موضوعة على العدل الوضعى، وربما كانت المصلحة اليوم فى شئ، وغداً فى شئ آخر» [سؤال ١٥٣].

على أن الاختلاف الذى أشرنا إليه بين السؤال الإشكالى الملعبس عن الإنسان عند أبى حيان وإجابة الطبيعة القارة اليقينية عند مسكويه، يقضى بنا إلى تساؤل آخر، وهو أقرب إلى الفرض المغامر وإن يكن له بعض أساليده.

والتساؤل يتعلق بدلالة هذه الأسئلة التى يوجهها أبو حيان إلى مسكويه. فى تقديرى أن اختيار أبى حيان مسألة مسكويه لم يكن اعتباطاً، بل كان مقصوداً - فيما أرى - لفضح عجز مسكويه الفكرى، بل أكاد أقول: والاستغلاف والسخرية به. لقد كان مسكويه غارنا للكتب فى خزنة عضد الدولة، على حين أن أبى حيان كان - على علمه الغزير العميق - مجرد ناسخ ساخط متأفف على ما يוכל إليه من نسخ لمقالات صاحب ابن عباد نظير طعامه وسكنه. ويبدو أن أبى حيان لم يكن كبير احترام لمسكويه. فى كتاب (الإمتاع والمؤانسة) الذى فيما يبدو قد حرره قبل (الهوامل والشوامل) يقول عن مسكويه: «إنه فقير بن أهنياء وهى بين أيئاء»، بل يشير إلى قول ابن سينا عنه إنه كان «حسير الفهم». وفى المقابلة «السابعة» من كتاب (المقابسات) (٢٣) يكرر أبو حيان السؤال نفسه الذى سبق أن وجهه إلى مسكويه فى (الهوامل والشوامل) [سؤال ٢] حول سبب الذى ولا ينكم البقة، ويطلب من أستاذه أبى سليمان السجستانى الرد عليه، مما يوحى بعدم اقتناعه بإجابة مسكويه عليه.

لهذا، أكاد أقول إن كتاب (الهوامل والشوامل) هو محاولة مبنية على الهدف نفسه الذى حرر به أبو عثمان الجاحظ كتابه (الترجيع والتدوير)، وإن اختلف جزئياً عنه من حيث بنيت. فنحن نعرف مدى تعلق أبى حيان بالجاحظ، هذا التعلق الذى جعله يكتب كتاباً عنه لا يزال مفقوداً هو

«أوسع من هذا الفضاء» حديث الإنسان. فإن الإنسان قد أشكل عليه الإنسان» [سؤال ٦٨].

على حين أننا نجد فى إجابات مسكويه إجابات عن الطبيعة المستقرة فى الأشياء بحسب نسق نظرى نهائى مطلق.

ولهذا، فإذا كان الجديد فى كتاب (الهوامل والشوامل) هو السؤال الإشكالى الملعبس عن الإنسان، فالكتاب من حيث الدلالة والقيمة والجدة هو كتابه، أى كتاب أبى حيان وليس كتاب مسكويه.

ولقد أحسن محمد أركون فى تمييزه بين أسئلة «الهوامل» وإجابات «الشوامل» فى دراسة قديمة، إلا أنه انتهى إلى:

«أن الاختلاف بين أبى حيان ومسكويه يكمن فى أن خطاب الأول هو خطاب ضمير مقهور بشكل مجحف يحتج به على بطلان أى معرفة بل حكمة لا تصاحبها ثمرات عملية، فى حين يؤكد خطاب مسكويه، بجلاء، أن السلامة الأبدية للحكمة من الطبيعى أن يخونها سلوك البشر وشوهم» (٢٤).

وفى تقديرى أن الاختلاف بينهما أعمق من هذه الصورة التى يطررها محمد أركون. فهو اختلاف كامل بين تجاوز السائد المستقر بأسئلة متعمدة ملتبسة تتطلع إلى رؤية جديدة تكاد تخملها، عند أبى حيان، وبين رؤية مستعمارة قارة مغلفة على يقين مدرسى عند مسكويه. على أى، حرصاً على الدقة والموضوعية والإنصاف، أقول إنه رغم الطابع اليقينى المطلق لإجابات مسكويه التى تكاد تغلق كل دوائر الأسئلة، فإن مسكويه يكشف فى متن أجوبته عن رؤية إنسانية متفتحة متحضرة، تتسم بالمقلانية والتسامح واحترام الاختلاف والتنوع، وتحرص على حق الاجتهاد وضروره. وهى فى تقديرى رؤية القرن الرابع الهجرى فى عهد البويهيين.

ولعل الطابع الشيعى للسلطة البويهية كان من أسباب هذا التفتح العقلانى والتسامح الفكرى، دعماً لمشروعيتها، فضلاً عن أسباب موضوعية أخرى. ولعل من أبرز الأمثلة على تفتح

كتاب (تفريظ الجاحظ). وفي (الهوامل والشوامل) يتهم مسكويه أنها حيان بأنه يحذف الترك في حديثه عن الأجناس لأن الجاحظ لا يعتقد بهم!

وكتاب (التربيع والتدوير) هو طلاقات متداخلة متلاحقة من الأسئلة الموجهة إلى أحمد بن عبد الوهاب بهدف معاينته وتمجيذه وإثبات جهله والسخرية به، ورواه الكتاب قصة لا مجال لها هنا.

وهناك، بغیر شك، أكثر من فارق بين بنية (التربيع والتدوير) وبنية (الهوامل والشوامل). فكتاب الجاحظ يقتصر على توجيه الأسئلة المفضة دون إجاباتها، فضلاً عن طابع السخرية السوداء والفكاهة المرة التي تغلب على هذه الأسئلة. على حين أن كتاب أبي حيان يجمع بين السؤال والإجابة ويتسم بالوقار. إلا أن هناك بعض التماثل بين الكتابين من حيث بعض الأسئلة المشتركة في كليهما، بل نجد في (الهوامل والشوامل) ثلاثة أسئلة كاملة ينقلها أبو حيان من (التربيع والتدوير) طلباً للإجابة عنها، إذ لا إجابة عنها في كتاب الجاحظ. هذا فضلاً عن التشابه في كثير من الأحيان بين الكتابين من حيث طريقة توجيه السؤال، واستئصال الأسئلة من بعضها، إلى جانب المستوى البلاغي الرفيع للكتابة رغم الخصوصية الأسلوبية لكل منهما.

وفي تقديمي، أن مسكويه أدرك هدف المعاينة ومحاولة التمجيز والاستخفاف في أسئلة أبي حيان، خاصة في تسرع أبي حيان في الإجابة أحياناً دون أن ينتظر إجابة مسكويه. ولهذا، نراه يتهم أبا حيان مرة بأن أسئلته تذهب مذهب الخطابة ولا تذهب مذهب المنطق [سؤال ٨٦]، وبأنه يخلط بين المسائل الشريفة الصعبة والأخرى السهلة، وأن به عارضا من العجب وسائحا من الفتنة، بل يقول لأبي حيان: «إنك والله تأثم في أمرنا وتقبح فينا». وإذا صح هذا، تصبح العلاقة بين (الهوامل والشوامل) في الكتاب علاقة صراع فكري بين أبي حيان ومسكويه، أكثر منها حواراً يستهدف المعرفة واستجلاء الحقيقة أو الوصول إلى إجابة يتفق عليها الطرفان.

ولعل هذا ينقلنا إلى قلب تساؤلات أبي حيان نفسها في «هوامل».

ونلاحظ، أولاً، أن هذا الكتاب هو الكتاب الوحيد - في حدود معرفتي - الذي يحتكر فيه أبو حيان السؤال. ففي أغلب كتبه الأخرى نجد العلماء والمفكرين والأدباء الآخرين هم الذين يسألون، ونجد بالطبع لأبي حيان في (الإشباع والموائسة) وفي (المقاييسات) تداخلات مع الحاضرين من الأدباء والعلماء بسؤال بين الحين والآخر بوجهه - بوجه خاص - إلى أستاذه سليمان السجستاني المنطقي. ولكنه في الأغلب يعرض ويخلص ويصوغ بأسلوبه البلاغي الرفيع أفكار الآخرين. أما «الهوامل» فهي أسئلته وحده. ولعل هذا يساعدنا في الحقيقة - على تحديد معالم العالم الخاص لفكر أبي حيان، وبخاصة في مرحلة (المقاييسات).

وأسئلة أبي حيان - كما أشرنا من قبل - لا تشكل نسفا نظرياً محدداً في ظاهرها على الأقل، وإن كان من الممكن أن نستخلص هذا النسق النظري في تطوره عبر أعماله جميعاً. على أنه لا سبيل - في تقديمي - إلى القول، كما يقول بعض الباحثين، بأن هذه التساؤلات في (الهوامل) تعبر عن البحث عن الوحدة بين الكثرة، أو التوازن والتعادل بين المتضاد والمتناقض. وإنما الأمر على خلاف ذلك، فالطابع الأغلب لتساؤلات (الهوامل) رغم تنوع موضوعاتها، هو محاولة تحديد دقائق الفروق ورهائف الانشعابات والازدواجيات والمفارقات والتفاوتات وراء التشابهات الظاهرة والظواهر العادية أو الإحالات والطوارئ العابرة. وهي محاولة تمعد إلى كل شيء من مفردات اللغة، إلى مفاهيم الفلسفة، إلى أشكال السلوك النفسي أو الأخلاقي أو العملي أو الفكري أو العقائدي.

فهو في اللغة مثلاً يتساءل عن الفرق بين سكت وصمت وبين العجلة والسرعة وبين سر وفرح، وبين المستبهم والمستغلق (والسؤال حول هاتين الكلمتين يجده في «التربيع والتدوير»)، ولم تذكر العرب القمر وتؤتت الشمس.

وفي السلوك الإنساني يتساءل: لماذا يتنادى الناس إلى الزهد مع شدة الحرص والطلب وإفراط الشرب والمأكول. وما الذي يحرك الزنديق والذهري على الخير وإثارة الجميل.

أو يسأل أسئلة إعجازية حول عمر الإنسان:

«لماذا لا يرجع الإنسان بعد ما شاخ وعُرف
كهلاً ثم شاباً ثم غلاماً ثم صبياً ثم طفلاً» .

وهو في إجاباته التي تمتد إليها أحياناً أسئلته، والتي تسبق إجابة مسكو به عما يشير غرضه، يكون أقرب إلى التساؤل منه إلى الإجابة؛ مما يضاعف من المفارقة والالتباس أكثر مما يحقق استقراراً معرفياً، مثل سؤاله مسكو به عن العلم الذي يسارع هو نفسه إلى تأكيد أنه:

«بحر فائت الناس منه أكثر من مدركه، ومجهوله
أكثر من معلومه وظنه أكثر من يقينه... إلخ» .

ولهذا، فإن الطابع العام لسؤال «الهوامل» هو - كما ذكرنا - طابع الالتباس والإشكال، وكشف الدقائق والمفارقات في غيبقات الأشياء والمفاهيم والنفوس والسلوك الإنساني والظواهر الحياتية والطبيعية، وهي لا تقف عند حدود القضايا أو الظواهر الكبرى، بل تخفل - وربما أساساً - بالأشياء المادية والمعبرة. ولهذا، فهي في تقديرى أسئلة لا تتطلع إلى إجابات، خاصة من مسكو به، بقدر ما تعبر ضمناً عن رؤية إشكالية تساؤلية للعالم الإنساني والطبيعي، يمثلان نسجها بالمتناقضات والالتباسات والازدواجيات. وتنعكس هذه الرؤية الملتبسة الإشكالية التساؤلية على البنية اللغوية والبلاغية التي لا تكاد تتحرك بسؤال أو بإجابة في إطار «الهوامل» فحسب، بل في كتبه عامة، إلا بشذائبات وازدواجيات ومفارقات ملتبسة كذلك.

على أن أسئلة أبي حيان في «هوامله»، على تنوعها وحمقها، ليست في تقديرى أسئلة المعصر الأساسية الذي كان يعيش فيه كما يقول بعض الدارسين، بل هي - كما أزعج - أسئلة ثقافية معرفية فلسفية مفارقة. إنها أسئلة مجتمع معين من المفكرين والعلماء والمثقفين. حقاً، إن أسئلة الثقافة والمعرفة مهما كانت مفارقة تغلظ مرتبطة بمصرها بمستوى أو بآخر.

ولكن هناك فرقاً بين الأسئلة الثقافية المعرفية التي تسعى إلى التعريف والتحديد والتدقيق وإبراز الفروق بين المفردات

وهو في المقابلة يتساءل عن العلاقة المتناقضة بين فكليف الإلهي وهجز القدرة الإنسانية، وعن الجبر والاختيار، ثم عن الله، هل هو شيء يلصق بالاعتقاد...؟ إلى غير تساؤلاته الإشكالية.

وفي المسائل المعرفية، يتساءل عن أوائل الأشياء والمفاهيم ودقائق الفروق بينها؛ لماذا لم تكن الأشياء على وجه واحد، لماذا يحتاج الإنسان إلى تعلم العلم ولا يحتاج إلى تعلم الجهل. وما العلم، وما العلة، والمعلول. وما الزمان وما المكان؟ وما الفرق بين الوقت والزمن والدمر، وما المعدم؟

ولهذا، نجد أغلب أسئلته هي أسئلة بما أو لماذا، لا أسئلة بكيف أو لأي غاية؛ ذلك أنها في أغلبها أسئلة ماهية لا أسئلة وجود.

وقد نجد في بعض الأسئلة ما يكاد يشق عن همومه لشخصية، مثل هذا السؤال الذي يقول عنه إنه «ملكة لمسائل»، وهو «ما سر حرمان الفاضل وإدراك الناقص». ولم كان من الأسهل اتخاذ الأعداء على اتخاذ صديق»، ولماذا صار الحظر يشغل على الإنسان». ولعل ما يرتبط بهمومه الشخصية كذلك سؤال الانتحار أو الموت الذي تجده متكرراً في أربعة أسئلة وإن اختلفت دلالتها:

«ما سبب الجزع من الموت وما الاسترسال إلى الموت»، «وما سبب قتل الإنسان لنفسه عند إغصاق نوالى عليه»، «لم يسهل الموت على المعذب مع علمه بأن المدم لا حياة معه» .

وقد يسأل عن أسئلة عادية أو عارضة مثل:

«ما العلاقة بين الطرب وتحريك الرأس»، ولم صاحب الهم ومن غلب عليه الفكر في ملم يولع بحس لحيته وربما نكت الأرض» .

وقد يسأل أسئلة عن أمور طبيعية مثل:

«ما الحكمة في كون الجبال»، «ولم صار ماء البحر ملحاً»، «ولماذا لا يجمى الثلج في الصيف» .

والمفاهيم ومختلف حالات النفس والطبيعة، والتي يغلب عليها الطابع الإستمولوجي، وبين الأسئلة التي تفض أسرار الواقع المحيط وتواجهه. حقاً، كما ذكرنا، إن من يرفع سؤال الحظر الذي يثقل على الإنسان، فإنه يناقش قضية السلطة والقمع، وعندما يسأل عن حرمان الفاضل وإدراك الناقص فهو يشير إلى فساد القيم السائدة. ولعل أسئلة الموت التي أشرنا إلى بعضها، تشير ضمناً إلى تدنى الأوضاع وسوء حال الناس... إلى غير ذلك. إلا أن واقع العصر في القرن الرابع الهجري والعاشر الميلادي كان زاخراً بأحداث جسام، من انقسام وتفكك ومجاهات وانهيارات وتمرد وثورات شعبية كما ذكرنا في البداية. ولقد مرّ أبا حيان شيء من هذه التمردات والثورات عندما هاجم العيارون بيته كما ذكر في (الإمتاع والمؤانسة) ونهبوا ذهبه وأثاثه وأفضوا إلى موت جاريته خوفاً. كان أبو حيان يعاني هذا الواقع ويرفض ما فيه من فساد واستغلال وظلم وفوضى، وتمرد عليه وبسبه وبسب أصحابه والمستفيدين منه بأقذع الشتائم. على أنه كان كذلك يحتقر العامة الذين كانوا يعانون مثل معاناته. وكانت حال أبا حيان ومأساته، وأزمته، نتيجة لهذه الأوضاع، ولكنه لم يكن بمعزل عنها موضوعياً. ولعل هذا هو ما كان يضاهف من معاناته وأزمته وغرته عن عصره. كان يرتفع بأسفله عن واقع عصره إلى الإشكال المعرفي الفلسفي الذي كان صدى بغير شك للواقع الموضوعي السائد، ولكنه لا يعبر عنه أو عن وهي به. ولأضرب مثلاً للتوضيح، يحكي في المسألة السابعة والخمسين في (الهوامل والشوامل) عن رجل كان يحتاز جسر بغداد وقد أحاطت به شرطة تسوقه إلى السجن، فما لبث أن أبصر موسى في دكان مزين، فاخطفه وأمره على حلقومه، فإذا به يخور في دماحه وقد فارق الحياة. في مواجهة هذا الحدث يطرح أبو حيان السؤال التالي: من قتل هذا الإنسان؟ وبجيب: إذا قلنا إنه قتل نفسه، فالقاتل هو المقتول، أم القاتل غير المقتول. فإن كان أحدهما غير الآخر، فكيف تواملا مع هذا الانفصال، وإذا كان هذا ذاك، فكيف تفاصلا مع هذا الاتصال؟ لست أستخف من الطرافة الفلسفية للسؤال، وإن كنت أضع حدوده وأحدد دلالاته. فوراء هذا الرجل المقتول القاتل، قتلة آخرون ومقتولون

آخرون، بل عصر بأكمله تغرز أوضاعه كل يوم مثل هذا الحادث، وربما على مستوى أوسع وأبشع. ولكن أبا حيان الذي يعاني من عصره كما يعانيه هذا القاتل المقتول، وإن يكن في صورة مختلفة، يرتفع بأسفله الفلسفية المعرفية فوق العصر، وهذه الأسئلة هي صدى للعصر وثمره من ثماره، وإن تكن غير واعية به. وكان هناك في العصر نفسه، وربما في السنوات نفسها أو حولها من عاشوا في هذا العصر، أو من هانوا مثل أبا حيان، وكانوا على وهي كبير بعصرهم. لعل أكتفى بذكر أبي العلاء المعري وأبن سينا، والقاضي عبد الجبار المعتزلي العقلاني والمتنبي والشريف الرضي وحركة القرامطة وحركة «إخوان الصفا» التي كان لأبا حيان فضل التنبيه إليهم مع اختلافه معهم، فضلاً عن مدرسة أبي سليمان النطقي السجستاني أستاذ أبا حيان، وهو تلميذ مدرسة الفارابي صاحب كتاب (آراء أهل المدينة الفاضلة) وكتاب (السياسة المدنية) ١

لست أنتقد أبا حيان على أسفله الثقافية الفلسفية، وإنما أشخص طبيعة سؤاله الإشكالي المفارقة، الذي كان من الطبيعي - في تقديري - أن يفضى به إلى الإجابة الكلية البقينة، أقصد الإجابة «الشواملة الصوفية» في كتابه الأخير (الإشارات الإلهية). إلا أنها، لحسن الحظ، لم تكن «شواملة» تماماً، بل فيها البقينة المطلق من كل جانب، بل ظلت «هوامليتها» باقية في قلب «شوامليتها». ظلت الثنائيات والمفارقات والتناقضات المتأزمة في قلبها، تتمرد على بقينها وتواصل سؤالها المتمرد على المطلق، حتى وإن كان هذا المطلق هو حضن الله. يقول أبو حيان في بعض مناجاته في الإشارات:

«اللهم إنك إن طردتنا عن بابك بأجرامنا التي
هتكنا بها سر حرمانك، وإن قبلتنا على هواننا،
فبكرمك الذي لم نزل نتوقعه منك. وإن لم
تطردنا ولم قبلنا، استهانة بنا، وازدراء لنا، وقبحنا
وجوهنا وأطلقنا ألسنتنا» (٤).

وهكذا، نجد أبا حيان ينتقل من غربة السؤال عن العصر في كتابه (الهوامل) إلى سؤال الغربة عن كل شيء في

باسم التشظى والتجزؤ والفردية المطلقة. وهناك من يسعى إلى تجسير العلاقة بين المثقفين والسلطة لمصلحة السلطة ولمصلحتهم لا لمصلحة الثقافة والناس.

وهكذا، لا يزال إنسان عصرنا المأزوم المقهور المغترب يبحث عن سؤاله؛ سؤال عصره الذي يخرج به ويخرج به عصره من أزمنته.

ولعل درس أبي حيان التوحيدي، بتمبيره الأدبي البليغ المبغرى عن أزمنته الذاتية، أن يكون درساً لنا في مسيرة البحث عن السؤال الذاتي والموضوعي لعصرنا. ونحمة للذكرى المثيرة الملهمة لأبي حيان التوحيدي.

«إشارات الإلهية»، أو بتمبير آخر، من سؤال المعرفة المفارقة إلى أزمة السؤال، التي أفضت به إلى أن يحرق أسئلته وإجاباته جميعاً، أقصد كتبه، في أواخر أيامه.

وإذا كنا قد أشرنا في بداية هذه الكلمة إلى التماثل بين أواخر القرن العاشر الميلادي وأواخر القرن العشرين، فاعتقادي أننا نعيش كذلك أزمة السؤال في تجلياته المختلفة.

فلى عصرنا، هناك من يحيلون «هوامل» الأسئلة الحارقة لعصرنا إلى «شوامل» أصولية نهائية جامدة. وهناك من يطلقون الأسئلة «الهوامل» ترهى عشب الفراغ المستع الجميل تجنباً لإجابات تلوثه وتلوثها، وهناك من يفككون أبنية الأسئلة والإجابات الكلية رفصاً لكل الكليات والأنساق،

الهوامش

- (١) أبو حيان التوحيدي، الهوامل والهوامل، نشره أحمد أمين والسيد أحمد صقر، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، عام ١٩٥١.
Arkoun M. L'Humanisme Arabe Au IV^e \ Xe siècle d'après le Kitab al Hawamel wal vawamel. studia islamica, Lasc. V page 78. (٢) année 1961.

- (٣) أبو حيان التوحيدي، المقابسات، تحقيق: حسن السبوي. طبعة أولى ١٩٢٩.
(٤) أبو حيان التوحيدي، الإشارات الإلهية، تحقيق: وداو القاضي. دار الثقافة - بيروت ١٩٨٢ ص ٢٦.



فلسفة السؤال

والتساؤل

عند أبي حيان التوحيدي

حامد طاهر*

السؤال رغبة في العلم، أما التساؤل فهو أسلوب في التعليم. ولا يكاد يوجد مفكر عربي وصلتنا مؤلفاته مملوءة بالأسئلة والتساؤلات مثل أبي حيان التوحيدي. صحيح أن الحارث المحاسبي (ت ٢٤٣ هـ) وضع كتابه (الرهابة) في صورة سؤال منه وإجابة من شيخه «المجهول»، وصحيح أيضاً أن الحكم الترمذي (ت ٢٨٥ هـ) قد طرح، دون إجابة، (١٥٥) سؤالاً حول موضوع الولاية، وظلت أسئلته مطروحة على الجميع إلى أن أجاب عنها محي الدين بن عربي (ت ٦٣٨ هـ) في موسوعته الكبرى (الفتوحات المكية).. لكننا مع التوحيدي نلتقي بنزعة غالبية في طرح الأسئلة، وإثارة التساؤلات، بل بغنى متكامل يمكن أن نطلق عليه «فن السؤال والتساؤل».. ومن المقرر أن لكل فن أصولاً وقواعد، كما أن له غاية وأهدافاً، وهو دائماً مرتبط بفلسفة عامة يصدر عنها، ويترك في إطارها.

وإذا كان السؤال يعبر عن استفهام مباشر بطرحه التوحيدي على أحد أساتذته أو زملائه ليتلقى عنه إجابة

* عميد كلية دار العلوم، جامعة القاهرة.

محددة، كما فعل مع مسكويه (٤٢١ هـ)، فإن السؤال يتم طرحه على النفس، أو كما فعل التوحيدي على أحد أساتذته الذين لا يمكننا أن نتأكد تماماً من أنهم قد أجابوه عنه، أو حتى نتأكد من أنه قد طرح عليهم أساساً تلك الأسئلة، كما فعل مع السجستاني (ت حوالي ٣٨٠ هـ) (١).

وأنا أسبل إلى الشك في أن التوحيدي قد سأل السجستاني بالفعل كل هذه الأسئلة، كما أشك في أن السجستاني قد أجابه عنها بتلك الصورة. وأذهب إلى أن كلا من الأسئلة والإجابات، معاً، هي من صنع التوحيدي. ومن أقوى الأدلة على ذلك ما تجده من نضج في الأسئلة، يتجاوز مستوى التلميذ الذي يسأل لكي يعرف، بل إنها أقرب إلى أسئلة الصحفي الماهر الذي يكون على دراية تامة بالموضوع، ثم يختار شخصية مشهورة لكي يجعلها تنطق بما يريد (٢). كذلك، فإن الملاحظة الدقيقة للغة السؤال والإجابة تكشف عن نقاط تشابه كثيرة، تؤكد كلها أنها من صنع شخص واحد (وأنا هنا أدعو إلى إجراء دراسة أسلوبية تهدف

الصدمة الضرورية في بيئة ثقافية تسيطر عليها المقولات الجامدة، والخطاب القاطع الوحيد.

إن الثقافة، عندما تزدهر في مجتمع ما، قد تتحول، في لحظة معينة، وبفعل عوامل محددة، إلى حالة من الاستقرار الذي يكرس الثبات والتقليد، والنمطية. وهنا، لابد من أن تجدد الثقافة نفسها بظهور بعض المفكرين الذين يلتصقون في هذا الجدار السميك ثقياً، أو يلحقون في تلك البحيرة الراكدة بحجر. وفي هذه الحالة، يعتبر كل من السؤال والتساؤل مدخلاً ضرورياً لتحريك السكون، ودفع الواقفين إلى مواصلة المسير، وإفلاق راحة الواقفين.

لقد دارت أسئلة التوحيدى وتساؤلاته حول النفس البشرية، وأسرار الوجود، وخفايا اللغة، كما لمست أخلاق الناس، وتعرضت لمناهج التفكير، وتناولت علاقة الفلسفة بالدين، وصلة الأصول بالوحد، أو الهوى بالعالمى. وفي هذا الإطار، قد لا تكون الإجابات مهمة بالقدر نفسه الذى ينبغى أن تكون عليه الأسئلة والتساؤلات؛ وذلك لسبب بسيط هو أن الإجابات تختلف في قوتها وضعفها، وتتفاوت في صحتها واستمرارها، ولكن الأسئلة والتساؤلات تظل محتفظة بقيمتها، خاصة عندما تدور حول القضايا الرئيسية المتصلة بالإنسان، والكون والمصير.

لقد اشتهر التوحيدى بما سبق أن أطلقه عليه باثوث في (معجم الأدياء) بأنه أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدياء، وتنازعه الدارسون في مجالى الأدب والفلسفة. والواقع أن التوحيدى يمثل في الثقافة العربية نموذجاً يوجد أمثاله في الثقافات الأجنبية. وقد حاول الباحث الموسوعى الكبير عبدالرحمن بدوى أن يقيم علاقة تشابه بين التوحيدى وكافكا في مجال التشاؤم، والنزعة المدمية (٨)، ولكننى اعتلقت منه في ذلك، فالتوحيدى يدور في إطار، بينما كافكا متحدر من أى إطار، والتوحيدى مؤمن بحيره الشك أحياناً، ولكن قلب كافكا فارغ من الإيمان. وأخيراً، فإن التوحيدى يركز على مجموعة من المبادئ الأخلاقية والاجتماعية في حين أن كافكا يسعى إلى هدمها من الأساس.

إلى استخراج البصمة اللغوية للتوحيدى، ومقارنتها بأساليب الشخصيات التى أورد لها أقوالاً في مؤلفاته.

المعروف أن السؤال يطرحه الإنسان على قوى الخبرة والمعرفة لهجيوبه هذه، وأن التساؤل هو السؤال الذى يطرحه الإنسان على نفسه، إما مندهشاً أو متحيراً أو أحياناً متهكماً، وقد استخدم التوحيدى الأسلوبين معا. أما السؤال فكان مع فيلسوف الأخلاق مسكويه (٣)، ومسكويه مؤلف معروف ومشهور، وآراؤه مبسطة في كتبه التى وصلنا بعضها. وأما التساؤل فقد استخدمه التوحيدى باسم السجستاني (٤)، وكان من هؤلاء المشفقين الكبار، الذين يميلون إلى إشاعة التنوير عن طريق الجلسات والمنتديات، أكثر مما يركزون على تأليف الكتب والرسائل، وربما كانوا أكثر علماً وثقافة من المؤلفين المحترفين (٥).

ويبدو لى أن التوحيدى قد استغل اسم هذه الشخصية الثقافية الكبيرة ليقدم من خلالنا تصورات وآراءه ووجهات نظره، في شتى قضايا المعرفة والثقافة في عصره، إلى جانب أخلاقيات المجتمع وسلوكياته. وذلك مثلما فعل أفلاطون عندما قدم آراءه ونظرياته من خلال أستاذه سقراط. وهكذا، فإن أسئلة التوحيدى - التى طرحها بصفة خاصة على السجستاني - ليست أكثر من تساؤلات؛ أى أسئلة مطروحة على النفس؛ استخدم فيها اسم السجستاني، كما استخدم أفلاطون في محاوراته اسم سقراط (٦).

لماذا يلجأ المفكر إلى أسلوب السؤال والتساؤل؟ هناك أسباب عدة، يمكن أن تكون كلها أو بعضها وراء ذلك. فهناك أولاً حساسية الدهشة المفرطة لدى بعض المفكرين الذين يفتنون من الكون والأحداث والبشر موقف الاستغراب أو الإعجاب، أو محاولة الوصول إلى حقائق الأشياء، وحلها البعيدة (٧). وهناك ثانياً: الشعور بالخشية من مواجهة الجو السائد في المجتمع ببعض الآراء التى تخالفه، أو تصدمه، وبالتالي تثير الغضب على صاحبها. وهناك ثالثاً: الرغبة في تعليم الآخرين، والأخذ بأيديهم من حالة الجهل واللامبالاة، إلى حالة المعرفة والاهتمام، ثم هناك أخيراً، محاولة إحداث

وفي حدود معرفتي بالثقافة الفرنسية، أقول باطمئنان إن دور التوحيدى فى الثقافة العربية يتشابه إلى حد كبير مع دور ميشيل دى مونتاني Montagne فى الثقافة الفرنسية^(١١)، وهو الدور الذى يتمثل فيما يمكن أن نطلق عليه «إعادة النظر» فى كل ما يحيط بالإنسان، مع الفوص فى أعماقه للبحث عن أصل الوجود، وأسرار الكون، وبخام الحياة.

ومن الواضح أن «إعادة النظر» تتطلب هنا توقف أمام المؤلف على أنه غريب، وأمام العادى على أنه نادر ومدعش، كما أنها ليست هنا بطيعة الحدقة، تنظر فى اتجاه واحد، بل هى عين واسعة الرؤية تنتقل بين العديد من الأشياء، وبسرعة كبيرة، وأحياناً خاطفة.

كيف يمكن للمثقف الجاد أن يعيد النظر فيما حوله؟
بوسائل متعددة، من أكثرها فعالية استخدام طريقة السؤال والتساؤل، التى كان يتقنها التوحيدى، موظفاً طاقته الأدبية فى حسن الصياغة، وتشقيق الكلام، وحشد المفردات التى نستلئ بها لغة غنية مثل اللغة العربية. يقول التوحيدى: «ها هذا! قد صرفت لك القول فى فنون من العبارة، على ضروب من الإشارة»^(١٢). وعدم التنبه لذلك هو الذى أدى بكثير من الباحثين إلى تصنيف التوحيدى فى مجال الأدب، مع أنه لا يستخدم الأدب وأدواته المتاحة فى عصره إلا بوصفهما وسيلة للتعبير عن أفكاره الفلسفية، أو بمصطلح أدق: نزعتيه الفكرية والأخلاقية.

لقد كان التوحيدى، دون شك، يملك نفساً متطلعة إلى المعرفة، وروحاً موسوعية تهدف إلى الإلمام بكل شئ، ولعل هذا هو السبب الذى جعله ينفر - فى مطلع حياته - من العزلة التى هى طابع المفكرين المتألمين، ويسمى بكل نشاط إلى المشاركة فيما يمكن أن نطلق عليه «الصالونات الأدبية» التى ازدهرت فى عاصمة الخلافة، خلال القرن الرابع الهجرى^(١٣)، وميزة هذه الصالونات أنك تلتقى فيها بالثقافة الحية، والأفكار التى تشغل الناس فى حياتهم اليومية. لكنها، من ناحية أخرى، تضم إلى جانب رجال الفكر الرفيع: أدياء العلم، والمتفهبين بالمعرفة، وأصحاب المنصب والثروة الذين يرغبون فى استكمال وجاهتهم الاجتماعية

برعاية الفنون والآداب. وهنا، يجد المثقف الجاد نفسه فى مأزق حقيقى. فإما أن يجارى الزيف، والنفاق، والمظهرية، وإما أن ينسحب من الميدان تاركاً كل شئ. وهذا ما فعله التوحيدى فى آخر حياته.

لقد قيل إنه قد انتهى من رحلة الرغبة العارمة فى المعرفة، والشك والحيرة، والسؤال والتساؤل، بالنسبة أو مستسلماً. والدليل على ذلك ما نقرأه فى آخر مؤلفاته «الإشارات الإلهية»^(١٤) الذى هو عبارة عن أطول مناجاة بشرية لله تعالى فى اللغة العربية، وربما فى سائر اللغات الأخرى. وفيه يقول:

«إذا ضللت عن حكمة الله فقف عند قدرته، فإنه إن فأتك من حكمته ما يشفيك، فلن يفوتك من قدرته ما يكفيك»^(١٥).

ويقول أيضاً:

«وبحك! كيف تحكم - لم على خالق لم؟ أم كيف تخضع بالحجة على مظهر الحجة؟ أم كيف تدل بالعقل على منشئ العقل؟ أم كيف تباهى بالعلم وأهب العلم؟»^(١٦)

لكننا، هنا، ينبغي أن ننبه إلى أمر مهم وهو أن حالة الاستسلام عن إدراك الحقيقة، أو إجابة الأسئلة والتساؤلات التى تظهر بوضوح تام عند التوحيدى فى آخر مؤلفاته، لا يصح تعميمها على «المعرفة الإنسانية» بكل فروعها. فهو يقول بصراحة:

«إن الله وهب لك هذه الأحساس (جمع حس) بمعنى حاسة) لتعتبر بها فيما ترى، وتسمع، وتذوق، وتشم، وتلمس»^(١٧).

وإذن، فالمقصود من الاستسلام هو المعجز البشرى عن الإحاطة بأبعاد القدرة الإلهية فى سموها وتعاليتها. يقول التوحيدى: «من توجه إلى الله استسلم»^(١٨)، وهذا ما تجده عند كبار فلاسفة الصوفية على مر العصور.

- ١ - ما وجه الحكمة فى آلام الأطفال، ومن لا عقل له من الحيوان؟
- ٢ - ما علة كثرة غم من كان أحقل، وقلة غم من كان أجهل فى الأفراد والأجناس؟
- ٣ - لم كلما شاب البدن شبَّ الأمل؟ وهل اشتمل الأمل على مصالح العالم؟ وإن كان مستحتملاً فلم توأسى الناس بقصر الأمل، وقطع الأمانى؟
- ٤ - لم اشتد عشق الإنسان لهذا العالم حتى لصق به، وآثره، وكدح فيه، مع ما يرى من ضروره ونكباته وزواله بأهله؟
- ٥ - لم كان فرح الإنسان يتبدل مالم يحسبه ويتوقفه أكثر من فرحه. يدرك ما طلب، ولحق ما زاول؟
- ٦ - لم صار اليقين إذا حدث وطراً لا يثبت ولا يستقر؟ والشك إذا عرض أرسى وديس؟
- ثم إن هناك مجموعة من الأسئلة، تتجه إلى تفسير الظواهر والتغيرات الطبيعية، وتستدعى بالتالى نوعاً من المعرفة التجريبية وحذاً عليها. ومن ذلك:
- ١ - ما الحكمة من وجود الجبال؟
- ٢ - لم صار البحر فى جانب من الأرض؟
- ٣ - لم صارت مياه البحر ملحة؟
- ٤ - لم كان صوت الرعد إلى آذاننا أبطأ، وأبعد من رؤية البرق إلى أبصارنا؟
- ٥ - على ماذا يدل انتصاب قامة الإنسان من بين هذا الحيوان؟

وأخيراً، هناك مجموعة من الأسئلة تشهر - بصورة غير مباشرة - إلى نقد اجتماعى، وتبريد لها من موقف أبى حيان نفسه من بعض الظواهر والمفارقات التى تحدث فى المجتمع، وتنتشر فى الحياة الثقافية. ومن ذلك:

فإذا انتقلنا بعد ذلك إلى دراسة أولية لأسئلة التوحيدى، وجدنا أهم مؤلفاته فى هذا الصدد، وهو كتاب الهوامل والشوامل^(١٧) الذى طرح فيه (١٧٥) سؤالاً على مسكوبه. وأول ما نلاحظه على تلك الأسئلة هو مدى التنوع لشديد فيها بينها. فهى تدور حول الإنهيات والطبيعات والإنسانيات، وتلك هى الدوائر الثلاث، التى إذا أضيف إليها دائرة الرياضيات، تمثلت أمانتنا الموسوعة الفلسفية فى إطارها الكلاسيكى، التى وصلت إليها من الإغريق.

وكما تختلف أسئلة التوحيدى فى مجالاتها السابقة، فإنها تتراوح بين البساطة والعمق. فهناك الأسئلة السهلة التى يمكن أن يشغل بها عامة الناس، وإذا سمعها أى إنسان تطلع إلى معرفة الإجابة عنها، (بل من الممكن جداً أن تستغلها حالياً أية مجلة معاصرة لتجذب بإثارتها القراء)، ومن ذلك مثلاً:

- ١ - لماذا توأسى الناس بكتمان الأسرار، ومخرجوا من إنشائها، ومع ذلك لم تنكتم؟
- ٢ - ما السبب فى اشتياق الإنسان إلى ما مضى من عمره؟
- ٣ - لم قبح الثناء فى الوجه، وحسن فى المغيب؟
- ٤ - لم صار بعض الناس إذا سئل عن عمره نقص فى الخبر، وآخر يزيد على عمره؟
- ٥ - لم صار البنيان إذا لم يسكنه الناس تدهى عن قرب، وما هكذا هو إذا سكن واختلف فيه؟
- ٦ - لم صارت هيرة المرأة على الرجل أشد من هيرة الرجل على المرأة؟

والى جانب أمثال هذه الأسئلة البسيطة، أو التى تبدو كذلك، نلتقى بأسئلة أخرى تؤدى مباشرة إلى ما نطلق عليه «الفلسفة»؛ أى تأمل أحداث الحياة من منظور فكرى يسعى إلى الفهم، ومحاولة لإزالة الغموض أو التناقض عن المعنى الكلى للحياة والكون. ومن ذلك:

١ - ما بال أصحاب التوحيد لا يخبرون عن البارئ إلا بنفى الصفات؟

٢ - ما الفرق بين العرافة والكهانة والتنجيم والطرق والعبادة والزجر؟ وهل تشارك العرب في هذه الأشياء أمة أخرى؟

٣ - ما حلة كراهية النفس الحديث المعاد؟ وما سبب نقل إعادة الحديث على المستعاد؟ وليس فيه في الحال الثانية إلا ما فيه في الحالة الأولى؟ فإن كان بينهما فارق فما هو؟

٤ - لما صار الإنسان إذا صام أو صلى زالداً على الفرض المشترك فيه حقره غيره، وتكبر حتى كأنه صاحب الوحي، أو الواقع بالمغفرة والمغفرة بالجنة، وهو مع ذلك يعلم أن العمل معرض للأفات التي تحبطه وتجعله عباء منثوراً؟

ولعل من أوضح الأمثلة في هذه المجموعة ما تجده في السؤال التالي، وما ألحقه به التوحيدى من تعليق حاد، يكاد يصادر به على الإجابة المطلوبة، إن كان الأمر - من وجهة نظره - يحتاج إلى إجابة:

٥ - ما الذى سَوَّخَ للفقهاء أن يقول بعضهم في فرج واحد، هذا حرام، ويقول الآخر فيه بيمينه هذا حلال؟ وكذلك المال والنفس؟ كلام هذا يوجب قتل هذا، وصاحبه يمنع من قتله. ويختلفون هذا الاختلاف الموحش، ويتحكمون هذا التحكم القبيح، ويتبعون الهوى والشهوة، ويتبعون في طرق التأويل، وليس هذا من فعل أهل الدين والورع، ولا من أغصان ذوى المسقل والتحصيل. هذا وهم يزعمون أن الله قد بين الأحكام، ونصب الأعلام، وأفرد الخاص من العام، ولم يتحرك ربطاً ولا يابساً إلا أودعه كتابه، وضمنه خطابه!

والذى يحيد تأمل هذه المجموعات التى سبقت من الأسئلة، سوف يلاحظ قاسماً مشتركاً بينها جميعاً، وهو أن السؤال يتجه إلى محاولة تعرف «علة» الشيء، أو «حكيمته»، ولذلك يستخدم فيها أداة الاستفهام «لم»، وحتى عندما يستخدم أداة أخرى مثل «ما»، فإنها تلحق مباشرة بكلمة

«علة» أو «حكمة». ومن المعروف أن البحث عن العلة كان ولا يزال الطابع «العام» للفلسفة، بينما اتجه العلم إلى البحث عن الكيفية؛ أى خصائص الشيء، وصيرورة هذه الخصائص من أجل الاستفادة المباشرة منها.

لكن السؤال الفلسفى، من ناحية أخرى، حين يتجه إلى البحث عن العلة، لا يكون عاماً في كل الأحوال. فهناك العلة القريبة والمباشرة، والعلة البعيدة أو الغائية. والفيلسوف حين يطرح أسئلته لمعرفة العلل القريبة، فإنه يقدم خدمة جيدة للعلم، وخاصة في مجال نشأة الظواهر، وتتابعها، أو اتصال بعضها ببعض.

كذلك، فإن هناك من الأسئلة الفلسفية ما يعد نوعاً من «التحليل العقلى» الذى يساعد على تصريف بعض جوانب الظاهرة أو جزئياتها، وذلك بالإضافة إلى أن معظم الأسئلة الفلسفية تهدف إلى «التركيب العقلى» أى وضع الإجابات الصغيرة والمبعثرة حول ظاهرة ما في إطار كلى شامل.

وبنى أن السؤال الفلسفى يحمل في ذاته دعوة إلى البحث، والتعرف، والاكتشاف. وهو بذلك كله، بمهد البيعة المناسبة للبحث العلمى الذى يمكنه أن يسترشد بعلاقات الاستفهام الفلسفية، ليجد الأرض التى يقم عليها بناءه.

من هنا، ينبغى أن ندرك قيمة الدور التمهيدى الكبير الذى أداه التوحيدى للثقافة العربية عن طريق استخدام السؤال، والتساؤل، وما يمكن أن يحدثه ذلك من تحريك السكون، وغرلة المتوارث، وفتح آفاق جديدة ومتجددة للمعرفة.

لقد كان على العلماء - حينئذ - أن يدأروا العمل من تلك البيعة الجديدة التى أعدها لهم التوحيدى، وكان على من أتى بعده من المفكرين أن يكونوا أكثر جرأة واقتحاماً، وكان من الضروري أن يستمر إنتاج الأسئلة وطرح التساؤلات حتى لا يضمح شعب الركود، والمسلطات القطعية التى لا تقبل نقاشاً، ولا تخضع لإعادة النظر!

لكن ماذا حدث للثقافة العربية بعد التوحيدى؟

الثقافة وبمهد لها - صار التلقين والحفظ والشرح والتلخيص هي الأعمدة الأساسية التي يقوم عليها صرح الثقافة العربية. وإذا كانت المقدمات تؤدي دائماً إلى نتائجها، فقد كان من أهم هذه النتائج: اختفاء الإبداع، ومحاربة التجديد، وهباب روح الدعشة، وضمور فن السؤال والتساؤل.

عادت الغلبة لاستقرار الحلول السابقة التي أبدعها الأجداد في ظروف مختلفة، وتكونت حالات التقديس حول كثير من الأسماء غير المعصومة من الخطأ، واستعان كثير من العلماء بالسلطة الزمنية لفرض آرائهم على مجرى الحياة، بدلاً من أن يتركوا تلك الآراء لقانون التجربة، وما يفرضه من معايير الصواب والخطأ، وفي مجال التعليم - الذي يسبق

الهوامش والتعليقات

- (١) الذي رجح هذا التاريخ هو المرحوم حسن السندوي في مقدمته لتحقيق كتاب المقاييس. عاصم (١)، ص ١٠.
- (٢) انظر مقالاً بعنوان «فن الحوار مع الشخصيات» المنشور بمجلة البيان الكويت، نوفمبر ١٩٧٩.
- (٣) في كتاب الهوامل والهوامل.
- (٤) في كتابا الكتب العلية، البصائر والذخائر، والمقاييس، والإمعان والمزاينة.
- (٥) كان المرحوم أنور المعداوي من أبرز النماذج على ذلك في المجتمع المصري الحديث.
- (٦) نحن نوصي بدراسة مقارنة بين أفلاطون والفرويدي في هذا الصدد.
- (٧) يقول الفرويدي: «يا هذا، أما ترى كيف نصب كل شيء فجاء عينك لتبصر، ولباله قلبك لتفكر، وردد على مشاعرك وإحساسك لتعبر»، الإشارات الإلهية، ص ٢٦٧.
- (٨) انظر، عبدالرحمن بدوي في الصغير العام لتحقيق كتاب الإشارات الإلهية، ص ٥ وما بعدها.
- (٩) بعد مونتاني (١٥٣٣ - ١٥٩٢) من آباء الفكر الفرنسي. وقد تولي مناصب عدة مهمة في الدولة، ثم احتقل منها، وتفرغ في العشرين سنة الأخيرة من حياته لكتابة تأملاته التي نشرت بعد ذلك في ثلاثة مجلدات، بعنوان *Essais*. وتكاد تغطي كل ما يتعلق بالفرد والمجتمع، والخيال والواقع، والحياة والموت، والقانون والفوضى، والدين والحكمة، والسعادة والحضارة... إلخ.
- (١٠) الإشارات الإلهية، ص ٢٨٧.
- (١١) انظر، آدم مقرر، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ترجمة محمد عبدالهادي أبو ريطة.
- (١٢) يرجع عبدالرحمن بدوي ذلك من خلال أدلة عدة، في مقدمته لكتاب الإشارات الإلهية ص ٣٣ وما بعدها. وقد سبقه إلى ذلك أحمد أسن في مقدمته لتحقيق كتاب الهوامل والهوامل، ص (د).
- (١٣) الإشارات الإلهية، ص ٢٥٥.
- (١٤) السابق، ص ٢٩٧.
- (١٥) نفسه، ص ٣٢٣.
- (١٦) نفسه، ص ٣٢١.
- (١٧) الهوامل في الأصل هي الإبل السائمة، والهوامل، الإبل التي تضيئها. وقد استعير اللغزان للتعبير عن أسئلة الفرويدي المبتذلة الحائرة وإجابات مسكويه التي تضبطها وتجب عنها. انظر مقدمة الهوامل والهوامل بقلم أحمد أسن، ص (ج).

مصادر البحث ومراجعته

● لأبي حيان الفرجدي:

- المقاييس:

تحقيق وشرح حسن السندوي - المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة ١٩٢٩.

- الإمعان والمزاينة:

(ثلاثة أجزاء)، تحقيق أحمد أسن وأحمد الزين، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ٣٩ - ١٩٤٤.

- الهوامل والهوامل:

نشره أحمد أسن والميد أحمد صقر. لجنة التأليف، القاهرة ١٩٥١.

- البصائر والدخائر،
- محقق أحمد أمين والسيد أحمد صقر، لجنة التأليف... القاهرة ١٩٥٣.
- الصداقة والصلح،
- شرح وتعليق على مولانا صالح. مكتبة الأمل، القاهرة ١٩٧٢
- الإشارات الإلهية،
- محقق عبدالرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت ١٩٨١.
- آدم معز،
- الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ترجمة محمد عبدالهادي أبو ريداء، القاهرة ١٩٤١.
- زكريا إبراهيم:
- أبو حيان التوحيدي، أديب الفلاسفة وفلاسوف الأدباء، سلسلة أعلام العرب، (٣٥)، القاهرة ١٩٦٤.

محاوَرات التوحيدى وتعدد الأصوات

أنت عمال الروبوت

- ٩ -

وبدا أن النص القصصى فى كل من رسالة (الففران) (التوايع والزوايع) قد تخلق بوصفه شكلاً جديداً (حائراً) يستمد مشروعيته من إطار الرسالة، وهى الشكل المتاح حينئذ، القادر على استيعاب الموضوع المشار فى كل منهما^(٢٣)، لأنه ذو طابع حوارى، بمعنى أنه يقوم على مخاطبة الآخر، وتعدد فيه الشخصيات المتحاورة، وهذا من شأنه أن يلفت النظر إلى الأشكال النثرية السابقة - زمنياً - والمتأصلة على الحوار، ومن هنا جاءت قراءة محاوَرات التوحيدى عبر التقريب عن المكونات القصصية فى ترائنا النثرى والبحث عن كيفية تشكل النوع القصصى فى التراث.

وعلى الرغم من وجود بعض الإشارات المبكرة فى دراسات سابقة حول أدبية محاوَرات التوحيدى، فإن هذه الجهود لم تحدد سمات هذه الأدبية، واكتفت بكونها صيغت فى «قالب أدبى»، أو أنها تعتمد على الغلاب اللفظى^(٢٤).

ومحاوَرات التوحيدى تشغل مكاناً بارزاً فى كتاباته متعددة الأشكال^(٢٥)، فهذه شكلاً من أشكال الكتابة النثرية المقصودة

إن تولد الشكل القصصى من رحم الرسالة فى نص رسالة (الففران) (والتوايع والزوايع)^(٢٦) يلفت النظر إلى أهمية مخاطبة الآخر فى تشكل النوع القصصى فى ترائنا الأدبى (الرسمى)، ذلك أن الرسالة تقوم على مخاطبة الآخر عبر السؤال والجواب، فالأصل فى (رسالة الففران) - على سبيل المثال - أنها رد على رسالة بحث بها ابن القارح (وهو أديب حلبى كان معاصراً لأبى العلاء) إلى أبى العلاء المعرى. وقد ضمن ابن القارح رسالته عدداً من التساؤلات ذات الطابع اللغوى والفكرى والمقائدى... إلخ يطلب الإجابة عنها، غير أن أبى العلاء أرجأ الإجابة عن هذه التساؤلات وصدر رده على الرسالة بعمله القصصى (الففران) حيث تسببت تساؤلات ابن القارح فى إحداث إثارة عقلية تتعلق بمسألة الجنة والنار والشواب والعقاب، وقد تولد من تلك الإثارة الشكل القصصى الخيالى فى نص «الففران»^(٢٧).

المتحققة في عدد من مؤلفاته هي (الإمتاع والمؤانسة) و(المقاييسات)، و(الهوامل والشوامل)، وتدور هذه المحاورات حول موضوعات فلسفية أو موضوعات ذات صبغة فكرية أو معرفية عامة، وربما سياسية، مما كان يشغل مثقفي تلك الفترة (ق ٤ هـ) من العصر الوسيط.

ومن المهم أن نحدد - بداية - أن القراءة الأولية لمحاورات التوحيدى تبين أن اتسامها بالأدبية لا يتردد إلى الصياغة اللغوية، وإنما إلى الشكل الحوارى نفسه (المحادثة) بوصفه وسيلة أدبية يسط من خلالها الموضوع المطروح عبر أصوات متعددة تجسد الاختلاف والتعارض أو الانساق. ويسود التوحيدى في هذه المحاورات محاوراً لثقافة عصره، والثقافة التى كان يحاورها هي ثقافة الخاصة من العلماء والمفكرين الذين خرجوا على النمط التقليدى المألوف، وهم العلماء الذين كان ينتمى إليهم، كما كان يحاور أيضاً ثقافة الخاصة من علماء ومفكرى الثقافة النمطية التقليدية (اللغة، النحو، الفقه، الشريعة).

وبعبارة أكثر تفصيلاً، فإن موضوع المحاورات هو الذى فرض شكل المحادثة، لأنه الشكل الذى يسمح بالتفكير فى إشكالات عصر التوحيدى ومسائله السائدة بين مثقفي تلك الفترة، وأحد محاورها الأساسية، مشكلة تأكيد الهوية وعلاقة الـ «نحن» بالآخر. وقد تولد عن هذه المشكلة موضوع المفاضلة بين:

العرب والعجم، الدين والفلسفة، النحو والمنطق، الشعر والنثر، الإنشاء والحساب.

وهذه الموضوعات إذا نظمناها فى حقول جدول سنجدها أنها تصطف فى عمودين متقابلين: الأول مفرداته: العرب، الدين، النحو، الشعر، الإنشاء. أما الآخر المقابل فهو: العجم، الفلسفة، المنطق، النثر، الحساب، وإذا كان لهذا التصور وجاهته من جانب، فإنه يرجع إلى أن هذه التعارضات تضرب بجذورها فى قلب التحولات الاجتماعية، وما أزاها من تحولات فكرية وأدبية، فى المجتمع العربى فى ذلك العصر. وقد جسدت محاورات التوحيدى هذه التحولات، ذلك أنه بدا واعياً بإمكانات هذا الشكل الحوارى، إذ جاءت محاوراته

شكلاً تعبيرياً كاشفاً للتعارضات القائمة، ليس فقط بين مفردات كل من هذين العمودين السابقين، وإنما أيضاً بين الثنائيات التى فرضتها مآزق عصره، ومن إشكالات ذلك العصر البعيد المطروحة فى المحاورات العلاقة بين الحاكم والمحكوم، والسياسة التى يواجه بها الحكام رعاياهم فى مواقف الأزمات، الاستبداد بالرأى (الدكتاتورية) فى مقابل التشاور والأخذ بأراء الغير (الديمقراطية). وسرى ما لهذا التعارض من أثر فى رسم الشخصيات المتحاربة.

- ٢ -

تأسست المحاورات على «مخاطبة الآخر» التى تمثل نواة أصيلة لها. وقامت هذه المخاطبة بدورها على حضور الأنا المتكلمة مجسدة فى الراوى «أبى حيان»، فى مواجهة الآخر ذى التجليات المختلفة (أبو الوفاء المهندس، ابن سعدان، أبو سليمان، مسكويه). ويتم هذه المخاطبة عبر صيغة السؤال والجواب وهى أبسط صور هذا الخطاب، حيث يلقى السؤال من قبل السائل، ثم يتلقى الإجابة عنه دفعة واحدة، سواء كان هذا السؤال بسيطاً أو مركباً (يتضمن أسئلة عدة). وتقلب هذه الطريقة على صياغة تساؤلات (الهوامل والشوامل)، التى يكون فيها الراوى (أبو حيان التوحيدى) هو السائل، فى حين يكون مسكويه هو المجيب.

غير أن مخاطبة الآخر تتم عبر صور أكثر تعقيداً من مجرد طرح السؤال من قبل الراوى، كما هو الحال فى (الهوامل والشوامل)، ذلك لأن المحادثة تتخذ شكلاً أكثر تركيباً فى كل من (الإمتاع والمؤانسة) و(المقاييسات)، حيث تعرض المشكلة المطروحة من وجهات نظر متعددة فى حالة حضور أكثر من محاور، إما بالوجود الفعلى أو بالاستدعاء؛ سواء كان هذا الاستدعاء يتم على مستوى القول أو على مستوى الشخصية. فالراوى فى (الإمتاع والمؤانسة) وإن كان صاحب دور ثابت لا يتغير - حيث يمثل دور المجيب بدءاً من استجابه لأبى الوفاء المهندس فى تسجيله المحاورات، ونهاية بإجابته عن تساؤلات الوزير «ابن سعدان» - فإجاباته غالباً ما تستند إلى أقوال الآخرين وآرائهم التى يستدعيها، إما ليعارضها أو يتوارى خلفها. وتبديل العلاقة بين السائل

أو التى تم الحكى عنها فى هذه المجالس، أو من خلال استعادة المناقشات التى تمت فى مجالس العلماء من أمثال أبى سليمان المنطقى (المقاسبات).

واسترجاع أبى حيان للمناقشات فى محاوراته المكعوبة يستدعى الحديث عن محاورات سقراط لأفلاطون، التى قامت على الآلية نفسها من حيث هى استعادة المناقشات سقراط مع تلاميذه، ذلك أن كلا منهما يقسم بالطابع الإبداعي الحر المجاوز للتسجيل الحرفى لهذه المناقشات وقد اعتذر التوحيدى فى بعض المواضع من محاوراته عن عدم استطاعته تسجيل أسماء كل المتحاورين أو عن عدم التزامه بالنقل الحرفى^(١٢).

وإذا كان هناك مجال آخر للمقارنة، فإن هناك منهجاً واحداً تستند إليه هذه المحاورات، وهو الكشف الحوارى عن الحقيقة، فضلاً عن وقوفها على أرضية سرية. وهنا تبدو أهمية الإشارة إلى معالجة «باختين» للمحاورات السقراطية لأفلاطون بوصفها «صنعاً أدبياً تحرر من قيوده التاريخية المتعلقة بالذكريات واتسم بالطابع الإبداعي الحر»^(١٣) وتقدر الإشارة إلى محاولة الإفادة من هذا التوجه فى قراءة محاورات التوحيدى، دون الالتزام بحرفية المنهجية الباختينية، انطلاقاً من محاورات التوحيدى ذاتها وارتباطها بسياقها الثقافى الخاص.

ولعل أهم ما تتميز به محاورات التوحيدى عن محاورات سقراط لأفلاطون أن العلاقة بين السائل والمجيب لم تكن علاقة ثابتة، كما أشرنا سابقاً، حيث تتبدل أطراف هذه العلاقة وتعدد، فالتوحيدى الراوى لا يكون هو السائل بشكل دائم، ولا يكون المجيب بشكل مستمر، إذ يتراوح دوره بين الراوى السائل والراوى المجيب أو مجرد الراوى الذى ينقل عن الآخرين. ومن هنا فهو لا يأخذ سمت المعلم السقراطى الذى يستدرج تلاميذه للوصول إلى الحقيقة، ومع هذا فإن محاورات التوحيدى تصبح أداة معرفية وشكلاً تعبيرياً كاشفاً عن الحقيقة أو الفكرة التى يسمي إليها، لاسيما أن معنى المحاورة - عنده - يجاوز استيفاء الرد (الجواب) على السائل، أو استجابة المسؤول بتقديم الإجابة عن التساؤل المطروح، إلى نوع من التفاعل بين المخاطب والمتكلم، وهذا التفاعل يأخذ

والمجيب فى (المقاسبات) بتنوعات متعددة، فيكون الراوى هو السائل^(١٤) أو المجيب^(١٥)، أو يكون السائل شخصاً آخر غير الراوى^(١٦)، وتعدد الأسماء فى هذه الحالة، وقد لا تتخذ أسماء السائلين أو المجيبين^(١٧). وفى كل الأحوال، فإن المحاورة داخل (الإمتاع والمؤانسة)، و(المقاسبات)، تبدو مركبة، لاحتوائها على أكثر من وجهة نظر وأكثر من صوت.

ومن المثير أن استجابة التوحيدى لأبى الوفاء المهندس تتم فى إطار الرسالة، بحيث تصبح هى - أى الرسالة - الإطار العام الذى يحتوى المحاورات التى يمد التوحيدى إنتاجها.

يقول موجهها خطابه إلى أبى الوفاء المهندس:

«هذا وأنا أفعل ما طالبتنى به من سرد جميع ذلك، إلا أن الخوض فيه على البنية فى هذه الساعة يشق ويصعب بحسب ما جرى من التفاوض، فإن أذنت جيمعتك كله فى رسالة تشتمل على التدقيق والتجليل، والحلو والمر، والطرى والعاصى، والمحبوب والمكروه»^(١٨).

وفى بداية الجزء الثانى من (الإمتاع) كتب التوحيدى موجهها الخطاب مرة أخرى إلى أبى الوفاء:

«أنا أسألك ثانية عن طريق التوكيد، كما سألتك أولاً على طريق الاقتراح أن تكون هذه الرسالة مصنوعة من عيون الحاسدين العيايين»^(١٩).

ويعنى ذلك أن عملية استرجاع المحاورات وكتابتها، وهى ما أسماه التوحيدى بـ «سرد»، تمت داخل إطار أوسع هو الرسالة، وهذا بدوره يؤكد أهمية الرسالة بوصفها شكلاً يعتمد على خطاب الآخر فى توليد الشكل القصصى، ويتجلى هذا بشكل خاص فى (الإمتاع والمؤانسة)، إذ تصبح الرسالة هى الشكل أو «الإطار» الخارجى الذى يقع داخله السرد، وبمثل (السرد) بدوره إطاراً مجازياً يحتوى داخله «المحاورة».

ومن المهم أن تلفت النظر إلى أن كتابة التوحيدى لمحاوراته قد تمت من خلال عملية استعادة أو استرجاع المناقشات الحقيقية التى دارت فى مجلس الوزير ابن سعدان،

تجليات مختلفة: «المحادثة أو المذاكرة أو المناظرة أو المقابلة». وفي كل هذه الأحوال تحقق المحاوره الخصوبة العقلية والإضافة المعرفية، والمتعة النفسية والروحية، في آن. ويدعم ذلك أن أطراف المحاوره (محادثة أو مقابلة أو مذاكرة أو مناظرة) دائماً من العلماء والمفكرين.

وينسحب معنى المحاوره على ما يسميه التوحيدى بالمحادثة، فيقول في (الإمتاع والمؤانسة) على لسان عمر بن عبد العزيز: «إن في المحادثة تلقيحاً للعقول وترويحاً للقلب وتسييراً للهم وتنقيحاً للأدب» (١٤).

كما يقول التوحيدى في معنى «مقابلة» على لسان أسعاده أبي سليمان رداً على أحد تلامذته وقد قرظه بحمد الله على ما يسديه إليهم من فوائد:

«بكم القبتست، وبحجركم قدحت، وإلى ضوء ناركم عشوت، وإذا صفى ضمير الصديق للصديق، أضاء الحق بينهما واشتمل الخير عليهما، وصار كل واحد منهما رداً لصاحبه، وروحاً على قصده، وسبباً قوياً في نيل لإرادته ودرك بغيبته، ولا عجب من هذا، فالنفوس تتقادح والعقول تتلاقح والألسنة تتفاخ» (١٥).

فالمحادثة أو مقابلة تحقق الفائدة والمتعة معاً، وتعمل على إذكاء العقل واستثارته عبر هذا التفاعل العقلي والنفسى واللغوى من أجل الوصول إلى الحقيقة، والإضافة العقلية التى تحققها المحاوره لا تتم فقط عبر محاوره الصديق للصديق، وإنما عبر الكلام مع الخصم بأشكال متعددة. يقول التوحيدى:

«الكلام مع الخصم من المهاترة والمناظرة والمذاكرة. فأما المهاترة فباب ينشأ من الغنافس وإظهار الغلبة، وأما المذاكرة فالمقصود بها طلب الفائدة، كالأرى المروض على العقول المختلفة إلى أن يقع الاختصار عليه بعد الاتفاق؛ وأما المناظرة فمتوسطة بين المهاترة والمذاكرة، قد تفضى إلى المنافسة، وقد توجد بها الفائدة، وهى كالنكاح بين العلماء» (١٦).

يفرق التوحيدى بين مستويات التحوار، ويقيم ثلاثة مستويات مترتبة أودناها التحوار الذى يهدف إلى المنافسة وتحقيق الغلبة (المهاترة)، وأعلالها التحوار (المذاكرة) الذى يسعى إلى تحقيق الفائدة، إذ يناقش فيه الرأى (أو يعرض على العقول المختلفة) من وجهات نظر متعددة، إلى أن يتحقق الاتفاق عليه، وبين هذين المستويين مستوى متوسط هو (المناظرة)، وهو إما أن يحقق المنافسة أو الفائدة.

وأهم ما تعبر عنه هذه النصوص للتوحيدى أنها تسجل - إلى حد ما - وعيه بأن المحاوره (محادثة كانت أو مقابلة أو مناظرة أو مذاكرة أو حتى مهاترة) جاوزت الشكل المولودجى فى تقديم الحقيقة أو الفكرة، فالتسمت بطابع حوارى تجسد فى عرض الرأى وتنقيضه أو عرض الفكرة الواحدة من زوايا مختلفة متعددة، ومن هنا أتاحت المحاوره المجال لحضور الغير وأفكاره، ومن هنا أيضاً كان افتتاح محاورات التوحيدى على تعددية الأجناس والإقرار بوجوده أجناس أخرى غير العرب، وتوزيع الفضائل الإنسانية بينها، وكان الإقرار بتعددية أشكال الوعى بين المعرفة الدينية (الشرعية) والمعرفة الفلسفية، وتعددية الأنواع الأدبية بين شعر ونثر. ولهذا يمكن القول، باختصار، إن «المحادثة» لدى التوحيدى جاءت وليدة للوعى المبدئى المنفتح الذى يقوم على التعدد والتنوع والاختلاف، والجمع بين الألا والآخر فى علاقات متكافئة.

وينبئ أن نضع فى اعتبارنا أن التوحيدى كان يعيش فترة تغيرات اجتماعية وثقافية فى الحواضر التى تنقل بينها، لاسيما فى مدينة بغداد التى كانت تنعج بالأجناس المختلفة والملل والطوائف، مما شكل مناخاً من التيارات والأفكار والآراء المتصارعة. ولا يخفى أيضاً أن جزءاً كبيراً من نشاط التوحيدى تركز فى الإسهام فى جلسات النقاش التى كانت تجرى فى الدوائر الثقافية المتعددة، وهى جلسات لم تقتصر على مجالس ابن سمدان أو رجال السلطة، بل جاوزتها إلى مجالس العلماء مثل مجلس أبى سليمان المنطقى، وهذه الدوائر كانت تعتمد فى نشاطها الفكرى والمعرفى على تبادل الآراء ومناقشتها. ومن هنا كان تناول التوحيدى الخاص لهذه الأفكار والتصورات وتجسيدها لها فى المحاوره عند الحوار الذى يقوم به أشخاص متعددون.

نعوذ بك من رقاعة المنشقين، وحمالة المعلمين،
وركاكة النحويين... ولو لم يكن من صنعة
الإنشاء إلا أن الملكة العريضة الواسعة يكتفى فيها
بمنشئ واحد، ولا يكتفى فيها بمائة كاتب
حساب... وما زال أهل الحزم والتجارب يحثون
أولادهم ومن لهم بهم عناية على تعلم الحساب،
ويقولون لهم «هو سلة الخبز» (١٧).

وعندما يسأله الوزير عن جوابه على ذلك الهجوم بقوله:
«هذه ملحمة منكرة فما كان من الجواب؟»

يقول التوحيدى مصدراً كلامه بنتيجة الحوار، وما آل إليه
الخصم، قبل أن يعرض لتفاصيل وجهة النظر المقابلة،

«قلت: ما قام من مجلسه إلا بعد الليل والقضاء،
وهكذا يكون حال من عاب القصر بالكلف،
والشمس بالكسوف، والفحل الباطل، ونصر
المبطل، وأبطل الحق، وأزرى على الحق» (١٨).

ثم يقوم التوحيدى بعد ذلك بعرض وجهة النظر الأخرى
التي تملئ من شأن البلاغة والإنشاء والكتاب، ومن هنا يعتمد
هذا الرأي على بسط فوائد البلاغة والإنشاء واستيفائها، كما
يعتمد على تفنيد النواقص التي يلحقها الرأي الأول بالكتابة
والكتاب، من ذلك على سبيل المثال:

«وأما قولك: «إحدى الصناعتين هزل، والأخرى
جده» فبعضنا سولت لك نفسك على البلاغة،
هى الجده، وهى الجامعة لشمرات العقل، لأنها
تحق الحق، وتبطل الباطل... إلخ».

وأما قولك: «الإنشاء صناعة مجهولة المبدأ،
والحساب معروف المبدأ» فقد عرفت، لأن مبدأها
من العقل، وعمرها على اللفظ، وقرارها فى
الخط. وأما قولك «إن أصحابها يسترقعون،
فهذا شنع من القول، ولو عرفت الصدى فيه لم
تنس به، ولم تنطق بحرف منه، فإن فيه زربة
على السلف الصالح والصدور الأول».

حدثت المحاوره فضاء يتسع لعرض الآراء المتعددة، أو لعرض
الرأى ونقيضه من زوايا مختلفة، وبهذا تجاوزت الشكل
المونولوجى فى تقديم الحقيقة أو الفكرة، ساعد على ذلك
الطبيعة الثنائية لإشكالات مثقفى عصر التوحيدى، التى
جسدتها هذه المحاورات. ظهر أن طرح المحاوره للرأى والرأى
الأخر لم يتخذ مظهرًا واحدًا، بل اتخذ مظاهر عدة، منها أن
هذا الطرح كان يتم بشكل صريح لصالح الفكرة الواحدة
بتغليب أحد الرأين على نحو مباشر، ويتجسد هذا بوضوح
فى المحاوره التى دارت حول المناضلة بين كتابة الحساب
وكتابة البلاغة والإنشاء، فالرأى الأول يسعى إلى تمجيد
كتابة الحساب فيما يؤده هذا النوع من النشاط الإنسانى من
مهام نفعية مباشرة للدولة والسلطان، فى حين ينتقص من
شأن الإنشاء والبلاغة ويحقر فيها من الكتاب بصفة عامة. أما
الرأى الآخر، المضاد، فيقوم بتفنيد هذا الرأى بجميع
تفاصيله لحساب كتابة البلاغة والإنشاء. ومن الملاحظ أن
التوحيدى يقوم بعرض وجهة النظر كاملة دفعة واحدة،
وكذلك وجهة النظر المقابلة، ويتم هذا العرض على أرضية
سردية، يحرق إليها تساؤل الوزير فى بداية المجلس:

«ولما حدث إليه فى مجلس آخر، قال: سمعت
صياحك اليوم فى الدار مع ابن عبيد فميم
كنتما؟ قلت: كان يذكر أن كتابة الحساب
أبلغ وأفضل وأهلق بالملك والسلطان إليه أحوج،
وهو بها أهنى من كتابة البلاغة، والإنشاء
والشعر، فإذا الكتابة الأولى جده، والأخرى هزل،
ألا ترى أن العشادق والتفهيق والكذب والخداع
فيها أكثر؟ وليس كذلك الحساب والتحصيل
والاستدراك والتفصيل، قال: وبعد هذا فتلك
صناعة معروفة بالمبدأ موصولة بالغاية وحاضرة
الجدوى، سريعة المنفعة، والبلاغة زخرفة وحيلة،
وهى شبيهة بالسراب، كما أن الأخرى شبيهة
بالماء. قال: ومن غساسة البلاغة أن أصحابها
يسترقعون ويستعمقون، وكان الكتاب قديما فى
دور الخلفاء ومجالس الوزراء يقولون: اللهم إنا

وأما قولك: «إن المملكة تكفى بمنشئ واحد، فقد صدقت، وذلك أن هذا الواحد في قوته يفي بأحاد كثيرة، وهؤلاء الأحاد ليس في جميعهم وفاء بهذا الواحد، وهذا عليك لا لك...» (١٩).

وعلى هذا فإن المهاورة التي استوعبت الرأي والرأي الآخر (النقيض)، وبمباراة أخرى، استوعبت وجهتي نظر متعارضتين، صممت لتغليب الرأي الواحد على الآخر على نحو صريح ودون مواربة. ولعله من الملاحظ أن هذه المهاورة بين أبي حيان وابن هبيل الكاتب قد أُنجزت داخل المهاورة الإطار بين أبي حيان والوزير ابن سعدان، وأن المهاورة الإطار قامت بدور في تأكيد الانتصار للرأي الواحد على لسان الوزير وأبي حيان. ومن المهم أن نشير هنا إلى أن تقنية بناء محاور داخل محاور ستظل سمة غالبية في بناء محاورات التوحيد التي يمثل فيها دائماً حوار مع الوزير في البداية المهاورة الإطار.

وبكرر الأمر نفسه في مناظرة السيرافي ومتى القناني، التي سجلها التوحيدى في الليلة الثامنة من ليالى (الإمتاع)؛ فتحمل المهاورة - المناظرة وجهتي نظر متقابلتين، غير أنها تبدأ وتنتهى لحساب الرأي الواحد وغلبة أحد المتحاورين. ويتم عرض هذه المهاورة أيضاً على أرضية سردية، كما هو الحال بالنسبة إلى المهاورة السابقة، فيقول التوحيدى موجهاً حديثه إلى أبي الوفاء المهندس:

«ثم إني أيتها الشيخ... ذكرت للوزير مناظرة جرت في مجلس الوزير أبي الفتح بن جعفر بن الفرات بين أبي سعيد السيرافي وأبي بشرمى واختصرتها؛ فقال لي: اكتب هذه المناظرة على النمام، فإن شيئاً يجري في ذلك المجلس النبى بين هذين الشيخين يحضره أولئك الأعلام ينبغي أن يفتنم سماعه، وتوهى فوائده.. فكتبت؛ حدثني أبو سعيد بلمع من هذه القصة. فأما على بن عيسى الشيخ الصالح فإنه رواها مشروحة.

لما انعقد المجلس سنة ست وعشرين وللمائة، قال الوزير ابن الفرات للجماعة - وفيهم

المخالدي وابن الأخشاد والكتبي وابن أبي بشر وابن رباح وابن كعب وأبو عمر وقدامة بن جعفر... - ألا ينتدب منكم إنسان لمناظرة متى في حديث المنطق، فإنه يقول لا سبيل إلى معرفة الحق من الباطل والصدق من الكذب والخير من الشر والحجة من الشبهة والشك من اليقين إلا بما حوينا من المنطق وملكناه من القيام به... فأحجم القوم وأطرقوا.

قال ابن الفرات؛ والله إن فيكم لمن يفي بكلامه ومناظرته وكسر ما يذهب إليه، وإني لأهدكم في العلم بحاراً وللدن وأهله أنصاراً... فرفع أبو سعيد السيرافي رأسه فقال؛ اهذر أيها الوزير، فإن العلم المصون في الصدر غير العلم المعروض في هذا المجلس على الأسماع المصبغة والميون الهدقة والعقول الحادة والألبياب الناقدة؛ لأن هذا يستصحب الهيبة، والهيبة مكسرة، ويغلب الحياء والحياء مغلبة؛ وليس البراز في معركة خاصة كالمصارع في بقعة عامة. فقال ابن الفرات؛ أنت لها يا أبا سعيد، فاهتدرك عن غيرك يوجب عليك الانتصار لنفسك...» (٢٠).

إن صياغة التوحيدى المهاورة - المناظرة تبدأ على هذا النحو المباشر بمصادرة الرأي الآخر على لسان الوزير ابن الفرات «إن فيكم لمن يفي بكلامه ومناظرته وكسر ما يذهب إليه»، قبل أن تعرض لهذا الرأي. وقد مهد التوحيدى لهذه المصادرة قبيل أن يبدأ في سرد روايته، عندما أشار - في نهاية المهاورة التي افتتح بها حوار مع الوزير في هذه الليلة الثامنة، حول وجهة نظر خاصة بابن عيسى في أمر المتفلسفة والمناطقة - إلى متى القناني وقد هاجمه بوصفه واحداً ممن يستأثرون بالمعرفة الفلسفية والمنطقية ويصبون طريقها للناس ضماماً للكسب والارتزاق بهذا الاستثار؛

«فإن متى كان يملئ ورقة ب درهم مقتدرى وهو سكران لا يعقل، ويتهكم، وعنده أنه في ربح، وهو من الأخسرين أهمالاً، الأسفلين أحوالاً» (٢١).

سقيمه، وفساد المعنى من صالحه، كالميزان... فقال أبو سعيد: أخطأت لأن صحيح الكلام من سقيمه يعرف بالنظم المألوف والإعراب المعروف، وإذا كنا نتكلم بالعربية، وفساد المعنى من صالحه يصرف بالعقل إذا كنا نبحث بالعقل... ودع هذا إذا كان المنطق وضعه رجل من يونان على لغة أهلها واصطلاحهم عليها وما يتعارفونه بها من رسومها وصفاتها، فمن أين يلزم الترك والهند والفرس والعرب أن ينظروا فيه ويتخلوه قاضيا وحكما لهم وعليهم، ماشهد لهم به قبلوه وما أنكروه رفضوه؟ قال متى: إنما لزم لأن المنطق بحث عن الأغراض المعقولة والمعاني المدركة وتصفح للخواطر الساتحة والسوانح الهاجسة والناس فى المعقولات سواء، ألا ترى أن أربعة وأربعة ثمانية سواء عند جميع الأمم، وكذلك ما أشبهه قال أبو سعيد: لو كانت المطلوبات بالعقل والمذكورات باللفظ ترجع مع شحبتها المتعلقة وطرائقها المعينة إلى هذه المرتبة البهية فى أربعة وأربعة وأنهما ثمانية، زال الاختلاف وحضر الاتفاق، ولكن ليس الأمر هكذا، ولقد موهت بهذا المثال، ولكم حادة بمثل هذا التصويه؛ ولكن... إذا كانت الأغراض المعقولة والمعاني المدركة لا يوصل إليها إلا باللغة الجامعة للأسماء والأفعال والحروف، أفليس قد لزم الحاجة إلى معرفة اللغة؟ قال: نعم، قال: أخطأت، قل فى هذا الموضع: بلى. قال: بلى أنا أقفلك فى مثل هذا. قال: أنت إذا لست تدعوننا إلى علم المنطق، إنما تدعوننا إلى تعلم اللغة اليونانية، وأنت لا تعرف لغة يونان، فكيف صرت تدعوننا إلى لغة لا نفى بها، وقد حفت منذ زمان طويل، وباد أهلها، وانقرض القوم الذين كانوا يتفاوضون بها... قال متى: يونان وإن بادت مع لغتها، فإن الترجمة حفظت الأغراض وأدت المعاني وأعطت الحقائق (٢٥).

وتستمر عملية المصادرة بتوبيعات أخرى، عبر تدخل الوزير ابن الفرات فى محاوره أبى سعيد لأبى بشر متى القنالى، كتب التوحيدى:

«فقال ابن الفرات: أيها الشيخ الموفق، أجبه بالبيان عن مواقع «الواو» حتى تكون أشد فى إفحامه» (٢٢).

وفى موضع آخر يوجه الوزير كلامه إلى أبى سعيد مشجعا ومحرضا على تبكيث الخصم: «قال ابن الفرات لأبى سعيد: نعم لنا كلامك فى شرح المسألة حتى تكون الفائدة ظاهرة لأهل المجلس، والتبكيث حاملا فى نفس أبى بشر». كما يستلحه فى موضع ثان على إفحام متى: «سله يا أبى سعيد عن مسألة أخرى، فإن هذا كلما توالى عليه بان انقطاعه، وانخفض ارتضاعه، فى المنطق الذى ينصره والحق الذى لا ينصره» (٢٣).

وفى نهاية المحاوره يعقب ابن الفرات:

«عين الله عليك أيها الشيخ، فقد نذبت أكبادا وأقربت حيونا وبضخت وجوهاً وحكت طرازا لا يلبه الزمان، ولا يتطرق إليه الخلفان» (٢٤).

يتبع التوحيدى هنا آلية مغايرة فى عرض الرأى والرأى الآخر، وهى آلية الهجوم والمباذلة وليس الدفاع؛ حيث تطرح المسألة باقتراح استفزازى من الوزير، ثم يبدأ الحوار فى إطار الخصومة والمنافسة والمباذلة، وهى المعانى التى يؤكدتها معنى المناظرة عند التوحيدى. من هنا فإن كلا من وجهتى النظر لا تعرض كاملة - كما هو الحال فى المحاوره السابقة - وإنما يتم عرض وجهة النظر عبر الأسئلة المتوالية الموجهة إلى الخصم؛ وقد بادر أبو سعيد السيرافى - انصباحاً لرغبة الوزير - بتوجيه السؤال الأول إلى متى القنالى، ثم توالى الأسئلة. كتب التوحيدى:

«ثم واجه متى فقال: حدثنى عن المنطق ما تعنى به؟ فإننا إذا فهمنا مرادك فيه كان كلامنا مملكا فى قبول صوابه ورد خطئه على سنن مرضى وطريقة معروفة. قال متى: أعنى به أنه آلة من آلات الكلام؛ يصرف بها صحيح الكلام من

لتقبل وجهة النظر الأخرى بشئ من الرحابة وسعة الأفق، وإذا تابعنا المحاور وجدنا إجابة أبي سليمان تتضمن محاولة التوفيق بين النحو والمنطق، وبعدها تتوالى أسئلة التوحيدى عن النحو والمنطق وكيفية قيام أحدهما بالآخر، فى حين تسعى أجوبة أبي سليمان إلى تحقيق صيغة توفيقية، عبر رصد التشابه بينهما وإمكان إقامة التكامل بينهما. ومن خلال هذه المحاولة التوفيقية يتم تحديد أهم ما يتسم به كل منهما من خصائص ذاتية.

وعلى الرغم من هذا، فإن المحاور تحقق الانتصار للمنطق على النحو، غير أن هذا الانتصار لا يتم فى إطار إخضاع المحاور لخدمة الرأى المتعصب، يدعّم هذا أن المحاور تفتح الباب لأراء أخرى يمكن أن تضاد إلى هذا الرأى. يقول التوحيدى على لسان أبي سليمان قرب نهاية المحاور:

«والنحو يدخل المنطق، ولكن مرتباً له، والمنطق يدخل النحو، لكن محققاً له، وقد يفهم بعض الأغراض وإن عرى لفظ من النحو، ولا يفهم شئ منها إذا عرى من العقل، فالمقل أشد انتظاماً للمنطق، والنحو أشد التحاماً بالطبع، والنحو شكل سمى، والمنطق شكل عقلى، وشهادة النحو طباعية، وشهادة المنطق عقلية، وما يستحار للنحو من المنطق أكثر مما يستحار من النحو للمنطق حتى يصح ويستحكم...» (٢٧).

ولا يخفى هنا وضع أبي سليمان النحو فى مرتبة أدنى لارتباطه بالطبع والحس، ووضع المنطق فى مرتبة أعلى لارتباطه بالعقل، والإعلاء من شأن العقل فى الفكر الفلسفى فى الثقافة العربية القديمة أمر لا يحتاج إلى توضيح. إلا أن هذا الانتصار للمنطق يترك هامشاً للرأى الآخر - كما سبق أن أشرنا - عبر إمكان التوفيق بينهما، فضلاً عن ترك المجال مفتوحاً للرأى بصفة عامة (٢٨).

ومن الملاحظ أن بعض محاورات التوحيدى تأخذ هذا الشكل التوفيقى الذى يبدو فيه الميل لأحد الرأىين. ويمكن أن نلاحظ هذا فى المحاور التى دارت حول المفاضلة بين الشعر والنثر حيث يقوم الراوى بذكر مزاي كل منهما على ألسنة

من الجلى أن المحاور تعرض لشكلين مختلفين من أشكال المعرفة: المعرفة التحوية والمعرفة المنطقية، والمقارنة بينهما غير متكافئة، بل تبدو ظالمة، نظراً لخصوصية الأولى وعمومية الثانية، ومن هنا يعتمد المحاور الأول (أبو سعيد) فى مناقشته على كثير من المغالطات والمحاكمات العقلية التى تهدف إلى إرباك الآخر وإهائه وتحويله إلى مجرد تلميذ ينهى أن يجيب عن الأسئلة الموجهة إليه بما يتفق مع قناعات السائل، أو ينهى عليه أن يجيب عن أسئلة معلوماتية تخص قواعد النحو واللغة، تلك الأسئلة التى يوجهها إليه فى القسم الثانى من المحاور.

وتنتهى المحاور بتحقيق الانتصار للنحو على المنطق، وهو انتصار للرؤية المحافظة المملقة، وإن بدت ظاهرياً ذات صلة بالهوية والانتصاء، وبعبارة أخرى، يمكن القول إن المحاور هنا سحرت لخدمة الرأى الواحد المتعصب، وقد جاءت صياغة أقوال السيرافى الموجهة إلى متى مشحونة بالانفعال بما تتضمنه من اتهامات موجهة إلى الآخر، وأحكام تقويمية رادعة، فى حين تبدو صياغة أقوال متى المحدودة جداً بصياغة هادئة متمهلة، ومضلاً عما تلمح إليه هذه الصياغة من دلالات، فإنها وظفت أيضاً فى إخضاع الحوار للفكرة الواحدة والرأى المتعصب.

وما يثير الانتباه أن محاور متى والسيرافى حول النحو والمنطق فى (الإمتاع) تتخذ منحى مغايراً فى (المقاسبات)، حين تتغير شخصيتا المتحاورين، وتأخذ الحوار بينهما طابعاً آخر غير طابع المنافسة والتحدى وضرورة إفحام الآخر، ذلك حين يصبح التوحيدى وأبو سليمان المنطقى فارسى الحوار، يوجه أبو حيان التوحيدى سؤاله إلى أستاذه:

«إنى أجد بين المنطق والنحو مناسبة غالبة ومشابهة قريبة، وعلى ذلك فما الفرق بينهما، وهل يتعاونان بالمناسبة؟ وهل يتعاونان...؟» (٢٩)

ولا يخفى أن السؤال الذى يطرحه الراوى/ المحاور يمهّد لإمكان التوفيق بين النحو والمنطق. أو ما يمكن أن نسميه بالمصالحة بين أصحاب النحو وأصحاب المنطق، وبعبارة أخرى، يمهّد طرح السؤال على هذا النحو من الصياغة

الآخرين، وتبدو كفة النثر أكثر رجحاناً من كفة الشعر، كما وكيفاً (أى عدد المزايا ونوعيتها). وتبدو وجهة النظر المؤيدة للنثر فى تعارض تام مع وجهة النظر المؤيدة للشعر، فالأولى تعرض مزايا للنثر تسلبها الشعر، أو تثبت نواقضها له، وتتبع الآلية نفسها فى عرض وجهة النظر المؤيدة للشعر.

وجهة النظر المؤيدة للنثر - والمنسوبة إلى أسماء عدة يصرح بها فى المحاوره - تكسبه سمات عليها، فمخلع عليه سمة القداسة لأن الكتب السماوية أنزلت بالنثر، وكلام الرسول جاء نثراً، وتكسب أشكاله - عطلاة وكتابة - أدواراً تأسيسية بالنسبة إلى الدولة والسلطان، وتجعله ولید العقل، أشرف القوى الإنسانية المدركة، وإلى جانب هذا فهو متحرر من الضرورة وقهود الوزن والإيقاع الشعرين، مبرراً من العكس، مما يجعله أكثر اتساعاً من الشعر فى استيعابه أشكالاً متعددة من الكتابة... إلخ.

أما وجهة النظر المؤيدة للشعر، فتمتع على أنه يستند إلى أنه فن معتمد راسخ، يعتمد على تفرعات مختلفة، وأنه يعتمد على الإيقاع والوزن اللذين يجعلانه يستخدم فى الغناء، وأنه قائم بذاته لا يعتمد على النثر، فى حين أن النثر يحلّى بالشعر ويعتقر إليه، وأنه يستخدم للاستدلال والاحتجاج وما أشبه. وعلى هذا النحو تقوم المفاضلة بين النثر والشعر فى (الإمتاع والمؤانسة)، كما تحمل وجهتا النظر أيضاً تقييمهما للمكانة الاجتماعية لكل من أصحاب النثر من الكتاب والخطباء وأصحاب الشعر من الشعراء (٢٩)، وهو تقييم يكشف عن تغليب النثر وأصحابه على الشعر وأربابه.

إلا أن استحضار التوحيدى رأى أبى سليمان المنطقى يكاد ينهى المحاوره بإقامة صيغة توفيقية ترضى أصحاب وجهتى النظر المتعارضتين:

«قال أبو سليمان: المعانى المعقولة بسيطة فى بحبوحة النفس، لا يحوم عليها شئ قبل الفكر، فإذا لقيها الفكر بالذهن الوثيق والفهم الدقيق ألقى ذلك إلى العبارة، والعبارة حينئذ تتركب بين وزن هو النظم للشعر، وبين وزن هو سباق الحديث، وكل هذا راجع إلى نسبة صحيحة أو

فاسدة، وصورة حسنة أو قبيحة، وتأليف مقبول أو مجموع... فإذا كان الأمر فى هذه الحال على ما وصفنا فللنثر فضيلته التى لا تنكر، وللنظم شرفه الذى لا يجحد ولا يستر، لأن مناقب النثر فى مقابل مناقب النظم، ومثالب النظم فى مقابل مثالب النثر، والذى لا بد منه فيهما السلامة والدقة، وتجنب العهرى، وما يحتاج إلى التأويل والتلخيص» (٣٠).

وعلى الرغم من هذه الصيغة التوفيقية التى يعرضها التوحيدى على لسان أبى سليمان، ومحاولة المساواة بين الشعر والنثر باعتبار معيار «جودة التأليف» هو الأساس فى المفاضلة، والإقرار بأن لكل منهما فضائل ومثالب - فإن ميلا إلى النثر يظل قائماً فى تقديمه النثر على الشعر فى سياق الكلام. وحين يتوسع التوحيدى فى عرض وجهة نظر أبى سليمان فى المقابسات، نجد أنه متضمناً لوجهتى النظر الموجودتين فى (الإمتاع)، فيشتمل كلام أبى سليمان على مقارنة بين الشعر والنثر تتحدد فيها خصائص كل منهما، وتكشف هذه المقارنة عن أفضلية النثر، كتب التوحيدى:

«قال أبو سليمان، وقد جرى كلام فى النظم والنثر: النظم أدل على الطبيعة لأن النظم من حيز التركيب، والنثر أدل على العقل، لأن النثر من حيز البساطة، وإنما تقبلنا المنطوق بأكثر مما تقبلنا المثنون لأننا للطبيعة أكثر منا بالعقل، والوزن معشوق للطبيعة والحس، ولذلك يفتقر له عندما يعرض استكراه فى اللفظ، والعقل يطلب المعنى، فلذلك لا حظ للفظ عنده وإن كان معشوقاً معشوقاً، والدليل على أن المعنى مطلوب النفس دون اللفظ الموشع بالوزن المحمول على الضرورة...» (٣١).

ويتهى كلام أبى سليمان فى (المقابسات) بصيغة توفيقية يقرب فيها المسافة بين الشعر والنثر بالوقوف على السمات المشتركة بينهما، مؤكداً فى الوقت نفسه التمايز الذى يحقق لكل منهما استقلالته. ومع هذا فإن صيغة المحاوره قد أكدت حضور الرأى الآخر فلم تلغ وجوده، ولم تتجاهله، لكنها

له وإرتاح إلى مساءلته... فقال: ما يفكم على متون دوابكم من هذا الموضوع... فهل لكم في دار ابن برن في ظل ممدود وواقية من الشمس واستقبال من الشمال... وتشهد الأرض فإنها غير بساط وأوطؤه، ويسمع بعضنا من بعض، فهو أمد للمجلس وأمر للحديث، فسارنا إلى ذلك ونزلنا عن دوابنا في دار ابن برن نقسم الشمال، إذ أقبل علينا ابن المقفع فقال، أي الأمم أحقل؟ فظننا أنه يريد الفرس، فقلنا فارس أحقل الأمم، نقصد مقارنته وتوحيص مصانعه. فقال: كلا ليس ذلك لها ولا فيها، هم قوم علموا فتعلموا ومثل لهم فامتثلوا واقتدوا وبدنوا بأمر فصاروا إلى اتباعه، ليس لهم استنباط ولا استخراج.

فقلنا له: الروم. فقال: ليس ذلك عندها، بل لهم أبدان وثيقة. وهم أصحاب بناء وهندسة، لا يعرفون سواهما، ولا يحسنون غيرهما، قلنا الصين. قال: أصحاب آلات وصناعة، لا فكر لها ولا رؤية... فرددنا الأمر إليه، قال: العرب، فلاحظنا، وهمس بعضنا إلى بعض، فغاض ذلك منا، وامتنع لونه، ثم قال: كأنكم تظنون في مقارنتكم، فوالله لوددت أن الأمر ليس لكم ولا فيكم، ولكن كرهت إن فالتى الأمر أن يفوتني الصواب، ولكن لا أدعكم حتى أبين لكم لم قلت ذلك، لأخرج من ظنة المداراة، وتوهم المصانعة، إن العرب ليس لها أول تؤم ولا كتاب يدلها، أهل بلد قفر، ووحشة من الإنس، احتاج كل واحد منهم في وحدته إلى فكره ونظره وعقله، وعلموا أن معاشهم من نبات الأرض فوسموا كل شيء بسمته، ونسبوه إلى جنسه، وعرفوا مصلحة ذلك في رطبها وباسه، وأوقاته وأزمته... كل واحد منهم يصيب ذلك بعقله، ويستخرج به بظننه وفكره، فلا يتعلمون ولا يتأدبون، بل نحائر مؤدبة، وعقول حارفة،

قدمت إمكاناً للتفكير فيه بطرح رأى أو آراء أخرى تناقضه أو تتصالح معه، وإن كان هناك ميل إلى أحد هذه الآراء، وفي كل الأحوال فتحت محاورات التوحيدى أفقا لإمكان تعايش أكثر من رأى حول الموضوع الواحد.

- ٤ -

وهناك صيغة أخرى للمحاورة التي يهيمن عليها الرأى الواحد، أو تكون موجهة بفكرة أحادية، فيتم عرض هذا الرأى بشكل غير مباشر عبر إيهام بعدم تملك هذا الرأى أو الحقيقة المتحاور حولها. ومن أهم الآليات التي تستند إليها عملية الإيهام تلك أن الأسئلة المطروحة في المحاور تكون مرتبة وفق خطة منظمة مسبقة، أو تصبح هي في ذاتها وسائل مصممة للوصول إلى الفكرة أو الحقيقة التي يراد إثباتها. ويمكن أن نتلمس هذا في محاورة ابن سعدان مع أبي حيان التوحيدى في الليلة السادسة من ليلتي (الإمتاع)، حول المفاضلة بين العرب والعجم، حيث يبين لنا كيف يتحقق هذا الإيهام من خلال التحايل في وضع الأسئلة وصياغتها، وجعل الإجابة استدراجاً للسائل، وبناء محاورة داخل المحاور لإعادة طرح السؤال ذاته بصيغة أخرى على لسان شخصية تم استدعائها - قصداً - من الماضي. يسأل ابن سعدان التوحيدى:

«أفضل العرب على العجم أم العجم على العرب؟»
فيجيب التوحيدى:

«قلت: الأم عند العلماء أربع: الروم والعرب وفارس والهند، وثلاث من هؤلاء عجم، وصعب أن يقال العرب وحدها أفضل من هؤلاء الثلاثة، مع جوامع مآلها وتقاريف ما عندها. قال: إنما أريد بهذا الفرس، فقلت قبل أن أحكم بشئ من تلقاء نفسى أرى كلاماً لابن المقفع وهو أصيل من الفرس عريق في العجم، مفضل بين أهل الفضل... قال: هات على بركة الله وعونه.

قلت: قال شبيب بن شبة: إنا لوقوف في عرصة المريد... إذ طلع ابن المقفع فما فيها أحد إلا هش

فقلت: إن كان ما قال هذا الرجل البارع فى
أدبه المقدم بعقله كافيًا، فالزيادة عليه فضل
مستغنى عنه، وإعقابه بما هو مثله لا فائدة
فيه. (٣٣).

وكما يعتمد التوحيدى على استدعاء أقوال الآخرين،
تلك التى تؤيد فكرة أفضلية العرب على غيرهم من الأمم
الأخرى، وتحقق مزيدًا من الإقناع بها، فإنه يستدعى قول
الخصم أيضًا تأكيدًا لحرصه على استيعاب المهاورة للآراء
المختلفة والمعارضة حول الموضوع الواحد واستكمالًا لعملية
الإيهام بعدم تملك الحقيقة الواحدة الثابتة. يستدعى
التوحيدى نصوصًا من كتاب للجيهانى يسب فيه العرب
ويتهمهم فيه بالمداورة واقتقاد الفضائل البشرية... إلخ. ويقوم
التوحيدى بتفنيد آراء الجيهانى مستعينًا بالحجاج العقلى،
ويستمر فى ذلك مغلبًا فكرة أفضلية العرب على غيرهم، على
الرغم من بداوتهم مستعينًا بالمرويات والآيات القرآنية.
وتتداخل أصوات أخرى تؤيد التوحيدى فى الرد على مزاعم
الجيهانى وتنتهى المهاورة بالانتصار للعرب على الفرس
 وغيرهم من الأمم الأخرى، غير أن تغليب رأى الواحد هنا ثم
غير «تحيالات» أو وسائل أدبية غير مباشرة أوهمت بعدم
الإقرار بهذه الحقيقة فى بداية المهاورة، بل إن فكرة تفضيل
العرب على الأمم الأخرى وضعت على خلفية أفكار الغير، مما
أوهم بتعددية الآراء والأصوات.

وتتخذ عملية الإيهام بعدم تملك الحقيقة الواحدة فى
المهاورة وسائل أخرى، حيث يعرض الرأى والرأى الآخر المضاد
بشكل تفصيلى مباشر، وتبدو المسألة كأنها مطروحة للنقاش
من أجل الوصول إلى الحقيقة أو الرأى الفصل، ففى إحدى
«مقاييس» التوحيدى يطرح السؤال: «لم يحلا علم النجوم
من الفائدة والثمرة وليس علم من العلوم كذلك؟» (٣٤).
والعلوم المشار إليها فى المهاورة هى الطب والنحو والفقه
والشعر والحساب والبلاغة والهندسة، وهى تقدم بتحقيق منافع
مادية محسوسة ومباشرة. ومن الملاحظ أن التوحيدى لم
ينسب معظم الآراء التى قيلت فى هذا الحوار إلى أصحابها،
وقد اعتذر عن ذلك لالتباس الكلام ببعضه ببعض وصعوبة
تحديد نسبة الكلام إلى أصحابه. يقول التوحيدى:

فلذلك قلت لكم: إنهم أحفل الأمم، لصحة
القطرة، وأصعدال البنية وصواب الفكر وذكاء
الفهم. (٣٥).

تبدو إجابة التوحيدى - فى بداية هذا النص - استدراجًا
لطرحة السؤال المقصود، وهو حصر المفاضلة بين العرب
والفرس للإيهام بأن تفضيل العرب على الفرس ليس حقيقة
جاهزة مسلما بها سلفًا (قبل أن أحكم بشئ من تلقاء نفسى
أروى كلامًا لابن المقفع). ومن هنا لا يقدم التوحيدى
الإجابة مباشرة، وإنما يلجأ إلى استدعاء شخصية إشكالية من
شخصيات الماضى (ابن المقفع)، وصاحب هذه الشخصية
ليس أصيلًا فى عروته؛ لأنه فارسى الأصل، ولا مخلصًا فى
دينه، لأنه معهم بالزندقة. ويقدم التوحيدى حواراً بين ابن
المقفع وبين عدد من أشراف العرب الذين لا تقام فى المريد،
ويبدأ الحوار بطرح ابن المقفع للسؤال: أى الأمم أحفل. وهنا
تفتح مهاورة داخل المهاورة الأصلية (الإطار) التى بدأت
بسؤال ابن سعدان، ويصانعه القوم فيذكرون الفرس أولاً ثم
بقية الأمم، حتى يتركوا له الأمر، فتجئ إجابته مدعومة
بالأسباب مؤكدة أن العرب أفضل الأمم. ومن الملاحظ أن آلية
الاستدراج التى اعتمدت عليها إجابة التوحيدى عن سؤال
الوزير فى البداية، تتحقق أيضًا فى إجابة العرب الأشراف على
سؤال ابن المقفع، وذلك عبر التظاهر بالمصانعة، التى تنجح
فى أن يبرز ابن المقفع نواصر الأمم الأخرى تمهيدًا للحكم
النهائى القاطع بأفضلية العرب المطلقة.

ومن آليات الإيهام فى هذه المهاورة الطويلة للتوحيدى
استمرار محاصرة الوزير ابن سعدان لأبى حيان بالسؤال ذاته،
ليسمح وجهة نظره الخاصة، ويمكن أن نقول - بمباراة
أخرى - إن التخطيط للحوار هنا وراء فكرة إجبار المناقش أو
المهاور على الإنصاح عن رأيه والتعبير عن فكرته، وهذا فى
حد ذاته يؤكد استمرارية آلية أخرى هى (المروغة) التى يستند
إليها التوحيدى منذ بداية المهاورة بالإحالة على كلام ابن
المقفع والتورى خلفه. يقول التوحيدى مسجلًا حوار الوزير
معه عقب انتهاء حوار ابن المقفع والأشراف:

«قال: ما أحسن ما قال ابن المقفع! وما أحسن
ما قصصته وما أتيت به! هات الآن ما عندك من
سموع ومستنبط».

« هذه مقابلة دارت في مجلس أبي سليمان محمد بن طاهر السجستاني، وعنده أبو زكريا الصيمري، والنوشجاني أبو الفتح، والعروضي أبو محمد المقدسي، والقومسي، وغلان زحل، وكل واحد من هؤلاء إمام في شأنه، وفرد في صناعته... فاستخلصتها ورسمتها في هذا الموضوع... ولا أنسب فضلاً إلى واحد منهم بعينه، لأن الكلام بينهم كان يكثر ويكثر، وكانت المباحاة والمنافسة يدخلان فيه، ويظهران عليه، وينالان منه، وهذا من ذوى الطباع المختلفة معروف، ومن أصحاب التنافس معتاد، ولو استتب القول بين سائل ومسئول لحكمت الحال مقرباً ومبتعداً ومصوباً ومصلحاً، ولكن الأمر على ما عرفت، فكان عاذري عند تحليل بمر... إلخ» (٣٥).

ومن أهم ما يلاحظ في نص التوحيدى إشارته المهمة لارتكاز المحاور - المقابلة على السؤال والجواب والاختلاف في الرأي والمنافسة والمباحاة، وهي معان سبق تأكيدها في نصوص سابقة للتوحيدى. ومن ثم سنجد عرض للرأى الأول الذى يتناول فوائد العلوم ونفعها ثم عدم جدوى علم النجوم، وبعد ذلك عرض للرأى المضاد، وشرح في تفصيل ذلك، وتبدو المسألة كأنها حوار مفتوح يقلب فيه الأمر من وجوه شتى، فتتوالى أصوات متعددة جهل أصحابها، وهي تتوزع بين التأييد والإدانة لهذا العلم. وتوهم المحاور في مجملها بتعددية تمثّل في الجدل المتوالى بين أصحاب الآراء المتعارضة، الذى لجأ فيه بعض المتحاورين إلى الاستعانة ببعض الحيل البلاغية مثل التمثيل القصصى (الأيجورى) لتحقيق مزيد من الإمتاع لمحاورهم (٣٦). إلا أن المحاور تنتهى إلى الرأى الواحد الذى يقره أبو سليمان المنطقي، وهو أقرب إلى الصيغة التوفيقية التى لا تنكر العلم ولا تستبعد النظر فيه مطلقاً، وإنما بالنسبة إلى فئة معينة من الناس غير المؤهلين لذلك. وعلى هذا تنتهى محاور التوحيدى بعد أن تشقق الكلام في وجوه مختلفة، على حد تعبيره. بقول التوحيدى في آخر مقابسته:

« قلت لأبي سليمان - في هذا الموضوع -؛ حصل لنا في هذه المسألة جوابان؛ أحدهما زجر عن النظر في هذا العلم، على ما طال الشرح فيه، والآخر على هذه الفائدة التى تكاد الروح تطير منها طرباً عليها، فهل يجوز أن نعتقد فساد الرأىين؟... فقال: الجوابان صحيحان، وذلك أن هاتين أنفساً غيبشة، وعقولاً رديئة، ومعارف غسبية، لا يجوز لأربابها أن ينشقوا ربح الحكمة، أو يتناولوا إلى غرائب الفلسفة، فالتنهي ورد من أجلهم، وهو حق والحال هذه الحال، فأما النفوس التى قوتها الحكمة، وبلغتها العلم، وعدتها الفضائل، وعقدتها الحقائق، وذخرها الخيرات، وعمارتها المكارم، وهمتها المعلى، فإن التنهي لم يتوجه إليها، والعيب لم يوقع عليها؛ كيف يكون ذلك وقد بان بما تكرّر القول فيه، أن فائدة هذا العلم أجل فائدة، وثمرته أحلى ثمرة، وتنتجه أشرف نتيجة...» (٣٧).

وتأخذ عملية الإيهام بعدم تملك الحقيقة الواحدة وفرضها على الآخرين ملامح مختلفة في محاوره من أهم محاورات التوحيدى، نظراً لجدة موضوعها وعظومته بوصفه أحد مآزق مثقفي ذلك العصر، وهو العلاقة بين الشريعة والفلسفة؛ هل يمكن المزج بينهما؟ وبعبارة أخرى، هل يمكن إقامة نوع من التوفيق بينهما؟

لا تبدأ المحاور (الإطار) بالطرح المباشر للموضوع، وإنما تبدأ بسؤال لغوى يوجهه الوزير ابن سعدان إلى التوحيدى - الراوى، يخلص منه إلى استفسار عن شخص يدهى زيد بن رفاعه، وعن نشاطه ومذهب. ويستدعى المعلومات التى تتضمنها إجابة التوحيدى عن سؤال الوزير ذكر علاقة هذه الشخصية بجماعة إخوان الصفا، وذكر هؤلاء يستدعى - بدوره - ذكر أشهر رجالهم وفي مقدمتهم أبو سليمان البهستى الملقب بالمقدسى؛ كما يستدعى الإشارة إلى معتقدهم ومشروعهم الفكرى القائم على المزاجية بين الفلسفة اليونانية والشريعة، ومسوغات ذلك المشروع.

استفزاز أحد الخصوم له، وتبدأ محاوره أخرى، يتم فيها إفحام المقدسي على يد هذا الخصم، بعدها يسأل الوزير مستَوْضَعاً معرباً عن دهشته من موقف أبي سليمان المنطقي، ليستأنف الراوي سرد بقية محاوره أبي سليمان المنطقي مع تلاميذه، وفي هذا الجزء يعبّر الراوي عن التقاد مباشر لأبي سليمان الذي ينتهي كلامه بالحث على التحال الدين والفلسفة معاً، رغم فصله الحاد بينهما.

وعلى هذا تتضمن المحاور الإطّار (بين الوزير وأبي حيان) داخلها أكثر من محاور، الأولى بين أبي حيان وأبي سليمان المنطقي والثانية بين أبي سليمان المنطقي وتلاميذه وسامعيه والثالثة بين المقدسي والحريري، واحتواء المحاور الإطّار هذه المحاورات يتم بواسطة أسئلة الوزير لأبي حيان التي تستدرجه إلى الاستمرار في الحكى، بحيث تصبح وسيلة أساسية في تخلق المحاور بعد المحاور.

وبناء المحاور على هذا التحايل في التركيب ووضع الأسئلة تقف وراءه حقيقة مهمة، أريد تشبيهاً والإلحاح عليها، وهي نقض فكر إخوان الصفا، وإدانة توجههم بشكل أساسي ولا يخفى هنا البعد السياسي الكامن وراء نقد فكر هذه الجماعة التي كانت تخرّص على جذب العامة وتثقيفهم بالمعارف العلمية وتزويدهم بمفاهيم جديدة مغايرة للمفاهيم الثابتة، كما يتضح من المحاور ذاتها، في كلام المقدسي^(٤٠) الذي يعد بياناً عن هذه الجماعة وفكرها، وفي رد الحريري عليه. وتجلى هذا البعد السياسي في الإدانة المباشرة التي تجرى على لسان الحريري (أحد خصوم إخوان الصفا في المحاور) في رده على المقدسي لبعض العلماء المتفلسفة ممن كان لهم صلة ببعض القرامطة^(٤١) كما يتجلى أيضاً في احتواء المحاور وحشدنا لأراء المهاجمين - بدءاً من هجوم الراوي نفسه - لفكر إخوان الصفا القائم على المزج بين الشريعة والفلسفة، ذلك أن هؤلاء كانوا ينطلقون من موقع المعارضة للخلافة العباسية ومفهوم الشريعة الذي تتأسس عليه الإيديولوجية الرسمية لدولة الخلافة، وكان العقل هو موجههم ورئيسهم، ومن هنا كان إنكارهم المعجزات ورفضهم التقليد في الدين^(٤٢)، ومن هنا نفهم حدة الحريري على المقدسي في هذه المحاور. كتب التوحیدی:

وبهذا يصبح السؤال عن زيد بن رفاة استدراجاً للحديث عن هذه الجماعة وفكرها وطرحه للنقاش، حين يسأل الوزير أبا حيان عما إذا كان قد رأى رسائل إخوان الصفا؟... فيجيب أبو حيان مصرحاً برأيه في فكر هذه الجماعة، ثم تفتح المحاور الإطّار (بين الوزير وأبي حيان) على محاوره أخرى، حين يبدأ في سرد وجهة نظر أبي سليمان المنطقي، بعدما عرض عليه بعض رسائلهم، وما كان من ردود أفعال لبعض تلاميذه. ووجهة نظر أبي سليمان المنطقي تنقض محاولة إخوان الصفا في التوفيق بين الفلسفة والشريعة واستحالة ذلك لاختلاف كل منهما منهجياً (اختلاف التسليم بالوحي النازل عن الاعتداد بالرأى والعقل). وبالإضافة إلى ما ينطوي عليه رد فعل أبي سليمان المنطقي - كما تقدمه المحاور - إزاء رسائل إخوان الصفا من هجوم على فكر هذه الجماعة، فإنه يحسم الفصل بين الشريعة والفلسفة معلّماً من شأن الوحي والدين منتقياً من شأن العقل والفلسفة^(٣٨).

حتى يستكمل التوحیدی - الراوي عرض الرأى والرأى الآخر، يلجأ إلى قطع السرد بسؤال من الوزير، حتى يتم عرض وجهة النظر الأخرى بالتفصيل (جماعة إخوان الصفا)، وذلك على لسان المقدسي، فبعد أن ينتهي من عرض وجهة نظر أبي سليمان التي يقدمها عبر اعتراضات واستيضاحات من تلاميذه وسامعيه، يسأله الوزير:

وأما سمع شيئاً من هذا المقدسي؟ قلت: بلى قد ألقيت إليه هذا، وما أشبهه بالزيادة والنقصان، والتقديم والتأخير، في أوقات كثيرة بحضرة حمزة الوراق في الوراقين، فسكت، وما رآني أهلاً للجواب، لكن الحريري غلام ابن طرارة هبجه يوماً في الوراقين بمثل هذا الكلام، فاندفع فقال: الشريعة طب المرضى، والفلسفة طب الأصحاء...^(٣٩).

تصبح أسئلة الوزير وسيلة أساسية لاستدراج الراوي لاستحضار وجهات النظر المتقابلة عبر هذا السرد، وحين يعرض الراوي لوجهة نظر المقدسي فإنه يعرضها في إطار

إمكاننا لتجسيد الخلاف في الآراء والأفكار ووجهات النظر، بحيث يمكن أن نقول إنها الصنف أو الشكل الأدبي الملحم لمرض وجهات النظر المختلفة والمتعارضة، بغض النظر عن الاختصار على الرأي الواحد أو التعصب له، ذلك أنها في كل الأحوال سمحت بنقل آراء الغير وأفكاره، وطرحتها للنقاش، وجعلتها مادة للتداول والجدل.

وفضلاً عن ذلك، فإن استيعاب المداورة للآراء المختلفة والمتعارضة جعلها أقرب إلى أن تكون أداة معرفية كاشفة عن التحولات الاجتماعية والفكرية والثقافية التي كان يمر بها المجتمع العربي في تلك الحقبة من العصر الوسيط، حيث كان المجتمع العربي يشهد انفتاحاً عقلياً ومعرفياً على كل المعارف والأديان والمذاهب والفلسفات، واجتماعياً على جميع الأجناس والشعوب. وكان الاختلاف في هذا المجتمع أساسياً، ومن ثم كان هناك القلق الدائم الذي عبر عنه بالسؤال الذي لم يهتد إلى إجابة ناصعة حتى مع هيمنة الرأي الواحد، وقد جسدت محاورات التوحيدى هذا القلق عبر الاختلاف والجدل.

• • •

من أهم السمات الأدبية لمداورات التوحيدى أنها أنجزت على أرضية سردية حيث مثل السرد إطاراً خارجياً يحتوى المداورة، وقد تبين مما سبق أن السرد كان يمهّد لاسترجاع المداورة بدءاً من افتتاحية المداورة الإطار - لاسيما في الإمتاع والمؤانسة - التي كانت تعتمد على الحكى، فضلاً عن أن هذا الحكى كان يمهّد للانتقال من مداورة إلى أخرى، وربما مثل السرد عتصراً داخل المداورة ذاتها، غير أن السمة السردية كان لها حضور أقوى في بعض محاورات (الإمتاع والمؤانسة)، حيث ارتبط بمواقف خاصة بين أبى حيان - الراوى، والوزير؛ ذلك عندما يستند الحوار بينهما إلى مجموعة من الأخبار والمرويات ذات الطابع القصصى الذي يهدف إلى غاية أبعد من مجرد الحكى؛ مثل إسداء النصيحة أو العظة أو العبرة أو الإفادة من التجربة... (٤٥)

وتبين ذلك بوضوح عندما يسأل الوزير في الليلة الثامنة والثلاثين عن خبر الفتنة التي حدثت في بغداد (عام ثلاثمائة

٥٠٠) ثم كرّ الحبرى كرم اللؤلؤ وعطف عطفه الوثائق بالظفر، فقال: يا أبى سليمان. يقصد أبى سليمان البيهقى (المقدسى)، من هذا الذى يقر منكم أن عصا موسى انقلبت حية، وأن البحر انقلب، وأن يداً خرجت بيضاء من غير سوء، وأن بشراً خلق من تراب، وأن آخر ولدته أنثى من غير ذكر، وأن ناراً موحجة طرح فيها إنسان فصارت له برداً وسلاماً، وأن رجلاً مات مائة عام ثم بعث فنظر إلى طعامه وشرا به على حالهما لم يتغيرا... وعلى هذا، إن كنتم تدعون إلى شريعة من الشرائع التي فيها هذه الخوارق والبدائع فاحترفوا بأن هذه كلها صحيحة ثابتة كائنة لاربع فيها ولا مرة، من غير تأويل ولا تدليس، ولا تعليل ولا تلبس، وأعطوننا خطكم بأن الطبائع تفعل هذا كله، والمواد تواتى له، والله تعالى يقدر عليه، ودعوا التورية والحيلة، والغيلة، والظاهر والباطن، فإن الفلسفة ليست من جنس الشريعة، ولا الشريعة من فن الفلسفة (٤٦).

وإذا صح أن رسائل إخوان الصفا كانت تمثل البرنامج التقينى لجماعات القرامطة (٤٦) التي شكلت أقوى حركة معارضة سياسية في تاريخ الدولة العباسية، فإن تكرس هذه المداورة للهجوم على إخوان الصفا عبر مقولة استحالة الجمع بين الدين والفلسفة، يؤكد البعد السياسى في هذه المداورة بشكل عام وفي موقف شخصية مثل أبى سليمان المنطقى الذى أثار دهشة الوزير ابن سعدان، والذي جعل أبى حيان الراوى يسمه بالنفاق.

لكن، على الرغم من قيام هذه المداورة على تبنيها الرأي الواحد وامتلاكها هذه الحقيقة الثابتة، فإن صياغة التوحيدى لها على هذا النحو توهم بعدم تملك الحقيقة وبأنها غير مفروضة أو متبناة سلفاً، فضلاً عن أنها توهم بتعددية الأصوات يصر عنها هذا الخلاف الجسد والمشتط بوساطة أشخاص أحياء يتحاورون ويتخاصمون، لكل منهم تصوره الخاص ومعتقد الذى يؤمن به وينافح عنه. وعلى هذا، فإن المداورة بوصفها صنفاً أدبياً متميزاً لدى التوحيدى أتاحت

وانتئين وستين هجرى)، ويطلب من أبى حيان أن يروى له ما حدث رغبة فى الإفادة من تجارب السابقين. كتب التوحيدى:

«قال: كيف عبرك فى الفتنة التى عرضت وانتشرت، وتفاقت، وتعاظمت؟ فكان من الجواب: خبر من شهد أولها، وغرق فى وسطها، ونجا فى آخرها. قال: حدثنى فإن فى روايته وسماحه بهمة وتعجباً، وزيادة فى التجربة، وقد قيل: تجارب المتقدمين ميرايا المتأخرين، كما يبصر فيها ما كان، يتبصر بها فيما سيكون...» (٤٦).

على هذا النحو تبدأ المحاور الخاصة بأحداث هذه الفتنة فى تلك الليلة الطويلة التى تشتمل على أكثر من محاور، بعدها يبدأ سرد طويل لأحداث الفتنة وروود الأفعال المختلفة:

«كان أول هذه الحادثة الفظيعة البشعة التى حيرت العقول وولعت الألباب، وسافر عنها التوفيق، ... شئ كلاشئ... وذلك أن الروم نهابت على المسلمين، فسارت إلى نصيبين بجمع عظيم زائد على ما عهد على مر السنين... فخاف الناس بالموصل وما حولها، وأخذوا فى الانحدار على رعب... وماج الناس بمدينة السلام واضطربوا، وتقسم هذا الموج والاضطراب بين الخاصة والعامة... ولما اشتملت النائرة، واشتملت النائرة، صاح الناس، النفير النفير وإسلاماه، وامحمداه... وكان عز الدولة قد عسج من ذلك الأوان إلى الكوفة للصيد، ولأغراض غير ذلك؛ فاجتمع الناس عند الشيوخ والأمائل والوجوه والأشراف والعلماء... وقالوا: الله الله، انظروا فى أمر الضعفاء وأحوال الفقراء؛ واضضربوا لله ولدينه، فإن هذا الأمر إذا تفاقم تعدى ضعفاءنا إلى أقبائنا... اجتمع القوم... وتنازروا وتفاوضوا، وقلبوا الأمر، وشعبوا القول... والتأم لهم من ذلك أن تخرج طائفة وراء الأمير بختيار إلى الكوفة وتلقاه وتعرفه ما قد شمل

مدينة السلام من الاهتمام؛ وأن الخوف قد غلبهم، وأن الذعر قد ملكهم... واتفق جماعة على نصرة الرأى فى الحركة إلى الكوفة، منهم... وسارت الجماعة إلى الكوفة، ولحقت عز الدولة فى الصيد، وانتظرت؛ فلما عاد قامت فى وجهه واستأذنت فى الوصول إليه على خطوة وسكون بال، وقلة شغل؛ فلم يلتفت إليهم، ولا حاج عليهم، وكان وافر الحظ من سوء الأدب، قليل التحاشى من أهل الفضل والحكمة، لم قيل له: إن القوم وردوا فى مهم لا يجوز التغافل عنه، والإمساك دونه، فأذن لهم بين المغرب والعمة، فجلسوا بحضرته كما اتفق من غير ترتيب، فقال: تكلموا» (٤٧).

يمهد التوحيدى بهذا السرد التفصيلى للمحاور التى تدور فى مجلس الأمير، وهى محاور تحوى خلافاً بين وجهات نظر متعددة ومعارضة، كل متحدث يقدم رؤيته الخاصة فى مواجهة الهنة القائمة، وقد مهد السرد لمرض هذا الخلاف، كما مهد أيضاً لعرض سلوك الأمير إزاء الجماعة الغاضبة المهومة بمحنة البلاد، وبمباراة أخرى، فإن الطريقة التى قدم بها السرد شخصية الأمير (أو رسم بها هذه الشخصية) تقود إلى رد الفعل الذى سيواجه به الأمير محاوريه، ونقصد هنا إشارة النص السابق إلى خروج الأمير للصيد فى الوقت الذى تواجه فيه البلاد هجوم الروم. وصف النص الأمير بأنه وافر الحظ من سوء الأدب وقليل التحاشى من أهل الفضل والحكمة؛ فمثل هذا التقديم يمهّد لرد الأمير على محاوريه ولما سيوجهه على نحو محاس لأحد العلماء الذين حاوروه فى هذا المجلس. كتب التوحيدى على لسان الأمير:

«وما أعجبنى هذا التقريع من الصغير والكبير... وإنيكم لتظنون أنكم مظلومون بسلطانى عليكم وولايتى لأسوركم كلا... والله لو لم تكونوا أشباهى لما وليتكم... ولو خلا كل منا بمحب نفسه لعلم أنه لا يسمعه وعظ غيره، وتهجين سلطانه، أظن هذا الشيخ أبو بكر الرازى أننى غير

قدمها بناء على مخططة، أى عبر رغبة الوزير ابن سعدان فى أن يعرفه بعدد كبير من العلماء، ومن المفيد أيضاً أن نضع فى اعتبارنا أنه عرف بهذه الشخصيات من وجهة نظره. كتب التوحيدى على لسان الوزير مخاطباً الراوى:

«لم أطلب إليك أن تعرفهم بما هو معلوم الله منهم... إنما أردت أن تذكر من كل واحد ما لاح منه لعينك، وتجلي لبصيرتك، وصار له به صورة فى نفسك» (١٩).

ومن هنا اهتم التوحيدى بالجوانب التى تعنيه فيهم، وبالتالى كان تركيزه على الصفات المعنوية وبعض الطباع لكل من هؤلاء، لاسيما ما يتعلق بالصفات العقلية والنشاط العلمى.

ومن أهم الشخصيات التى قدمها التوحيدى، على الإطلاق - وهى من أهم الشخصيات التى كان لها حضور بارز فى محاوراته أيضاً - أبو سليمان المنطقى السجستاني الذى كان يمثل مرجعية أساسية له سواء كان بحضوره شخصياً أو من خلال استحضار أقواله التى كان يسترجعها. ومن ثم، فإن سؤال ابن سعدان عن أبى سليمان المنطقى فى الليلة الثانية من ليالى (الإمتاع)، فضلاً عن إجابة التوحيدى عن هذا السؤال، أمر له دلالة، لأنه يمثل خلفية مهمة لهذه الشخصية، بالإضافة إلى أن هذه الإجابة كانت تتحسن بعض الجوانب الإنسانية فيها (الوصف الجسدى، الوضعية الاجتماعية)، فتجلبها إلى شخصية إنسانية ذات أبعاد مختلفة، وليست فقط مجرد لسان ناطق بالأفكار. يقول التوحيدى على لسان الراوى:

«ثم حضرت ليلة أخرى فقال أول ما سألك عنه حديث أبى سليمان المنطقى كيف كان كلامه فينا، وكيف كان رضاه عنا ورجاؤه بنا، فقد بلغنى أنك جاره ومعاشره، ولصيقه وملازمه وقافى خطوه وأثره، وحافظ غاية خبره.

فقلت: والله أبها الوزير ما عرف اليوم بغداد... إنساناً أشكر لك وأحسن ثناء عليك، وأذهب فى طريق العبودية معك، منه؛ ولقد سكر الأذان وملأ

عالم بنفاهه، ولا عارف بما يشتمل عليه من خيمه وشره، يلتقاني بوجه صلب، ولسان هدار يبرى فى نفسه أنه الحسن المصرى يعظ الحجاج بن يوسف، أو واصل بن عطاء بأمر بالمعروف، أو ابن السماك يهوب الفجار؛ هذا فسبح، ولو سكت عن هذا لكان عيباً وعجزاً...» (٢٨).

وعلى هذا يسهم السرد فى رسم شخصيات المحاورات، لأنه يمهّد لظهورها متحدة، على الرغم من أن معظم شخصيات المحاورات يتأسس على الحوار، بمعنى أن الطريقة التى تم بها بناء الشخصية كانت تعتمد على الحوار بالدرجة الأولى. وتأثر السرد مع الحوار هنا فى بناء الشخصية المتحاورة ينقلنا إلى سمة أدبية أخرى من أهم سمات المحاورات فى كتابة التوحيدى، وهى احتواءها على البذرة الجينية للشخصية القصصية التى كان لها دورها فى استعراخ بعض الشخصيات القصصية فى أعمال لاحقة لبعض الأدباء القدماء.

ولعلنا فى غنى عن القول بأن الخلاف الذى سجلته محاورات التوحيدى بين رأى وآخر وفكرة وأخرى، له أهميته فى تجسيد مستويات متعددة من الصراع فى العصر الوسيط، وأن هذه الأفكار المتصارعة نقلتها المحاورات عبر شخصيات لها وجود تاريخى متعين، وليس الغرض من قولنا «لها وجود تاريخى معين» هو إثبات تطابق هذه الشخصيات مع واقعها التاريخى، أو تخشى هذا الواقع، فبسط النظر عن مدى تطابقها مع واقعها من عدمه، فإنها مثلت أنماطاً من مثقفى ذلك العصر؛ فهناك نمط المثقف التقليدى المحافظ؛ ويندرج تحته اللغويون ومن لف لفهم، وهناك نمط المثقف غير التقليدى مثل العلماء والمناطقية والفلاسفة والأطباء والمترجمين... إلخ. وقد تأسس بناء كل شخصية من هذه الشخصيات على الحوار؛ بمعنى أن الحوار الذى كان يدور بين شخصيات المحاورات كان يكشف عن ذهنية كل منها، ويحدد هويتها، ويفصح عن سلوكها وأفعالها وتصرفاتها.

ومن المفيد أن نشير إلى أن التوحيدى فى الليالى الأولى من (الإمتاع والمؤانسة) قدم لمعظم شخصيات المحاورات؛

فقال: قاتله الله، فلقد أوجع وبالح، ولم يحفظ
ذمام العلم، ولم يقض حق الفتوة^(٥١)

لقد اعتمد التوحیدی - باختصار - على مدخل إنساني
في تقديم شخصية أبي سليمان، بعده يسأل الوزير عن مكانته
العلمية بين أقرانه: «ابن زرة، وابن الخمار، وابن السمع،
ومسكويه... إلخ»^(٥٢). وسؤال الوزير له أهميته لأنه يصنف
الرجل تصنيفاً خاصاً، فيضحه مع فئة خاصة من مثقفي ذلك
العصر غير النمطيين («المافظين»)، من العلماء والمناطق
والفلاسفة والمترجمين. وإلحاح التوحیدی على التعبير عن
امتنان أبي سليمان للوزير يعني أن الرجل لولا عاهته لكان
واحدًا من مجالس الوزير ومحادثيه مثل غيره من العلماء.

هذا هو التقديم المباشر لشخصية أبي سليمان المنطقي
السجستاني الذي قام به التوحیدی بواسطة الحوار بينه وبين
الوزير، وهو تقديم يتم على أساس من التعاطف والإعجاب
والاعتداد والاحتراف - أيضاً - بأستاذية العالم وفضله. يقول
التوحیدی مبرزاً مكانته وسط أئداده من العلماء:

«أما شيخنا أبو سليمان فإنه أدقهم نظراً، وأقربهم
خصوصاً، وأصفاهم فكراً، وأظفهم بالدرر،
وأوقهم على الغر... إلخ»^(٥٣)

أما حضور أبي سليمان المنطقي في المحاورات، فهو حضور
يجسد في مجمله صورة المثقف العقلاني المستنير الذي يؤمن
بالعلم والعقل، لكنه يؤثر المصالحة بين النقل والعقل
والموروث والوافد ويؤمن بتعايش الأفكار والتصورات المتعارضة
معاً، ويتجنب الصدام بينهما، ومن هنا، تغلب الصيغة
التوفيقية على رؤية هذه الشخصية ومواقفها، ويوضح هذا في
محاوالت المفاضلة بين الشعر والنثر والنحو والمنطق، فعلى
الرغم من تمجيد هذه الشخصية للعقل وإعلائها له، ولأى
نشاط إنساني يصدر عنه، فهي تسمى إلى التوفيق بين الشعر
والنثر مثلاً وتلمس الخصائص والمزايا التي ينفرد بها كل
منهما، والإقرار بأن لكل منهما مثالبه ومناقبه، ومحاولة
الوقوف عند ما يشترك فيه الاثنان. ويتكرر الموقف الوسطي
نفسه لهذه الشخصية في المفاضلة بين النحو والمنطق، حيث
تتحري البحث عن إمكان التوافق والتشابه والتواصل بينهما،
رغم إدراكها الاختلاف الجذري الواقع بينهما.

البقاع بالدعاء الصالح... وقد عمل رسالة في
وصفك ذكر فيها ما أتاك الله وفضلك به من
شرف أصراقت وكرم أعلاتك وعلو همتك...
وهي تصل إلى مجلسكم في غد أو بعده...
فإنك لعشت روحه وكان خفت، وبصرته وكان
عشى... بالرسم الذي وصل إليه لأنه كان
قنط منه وهو قنوط... فلما وصل إليه ذلك
الرسم... وحاجته ماسة إلى رغيث، وحوله وقوته
قد عجزا عن أجرة مسكنه، وعن وجه غذائه
وعشائه عاش.

وما زاد في حديث الرسم أنه وصل إليه مع العذر
الجميل، والرهود المرض الطويل، ولو رأيته وهو
يترفل... لحببت. فقال: سررتي لسروره بما
كان مني، وإن عشت كشفت الزمان عن
ضيقه، وفلتت عنه حد نابه، ولولا الضمانة مائة
عن نفسه، ومنع معها بنفسه، لغشى هذا
المجلس فيكم فاستأنس وأنس، ولكنه على حال لا
محتمل له عليها، ولا صبر عليه معها»^(٥٤)

إن شخصية أبي سليمان المنطقي هي الشخصية الوحيدة
التي يقدمها التوحیدی بهذا التعاطف الشديد. وكلام الوزير
والتوحیدی في النص السابق يكشفان عن فقر الرجل وشدة
احتياجه، كما يظهر كلام الوزير السبب في عزله وعدم
تمكنه من حضور مجلسه مثل غيره من العلماء. وحتى
يتحقق التعاطف بشكل أكبر يردف هذا الحوار بسؤال الوزير
عن الأبيات الشعرية التي تشير إلى عيوب أبي سليمان
الجسدية المنفرة:

«أتحفظ ما قال البديهي فيه؟ قلت: نعم،: أنشد
فيه، فريت:

أبو سليمان عالم فطن

ما هو في علمه بمنقص

لكن تطهرت عند رؤيته

من عور موحش ومن برص

وبابنه مثل ما بوالده

وهذه قصة من القصص

في الجماعة، يقيم على مذهب أبي حنيفة... ويتأله ويتخرج» (٥٥).

على هذا النحو يتم رسم شخصية أبي سعيد في سياق التعرف به وتحديد مكانته بالنسبة إلى أقرانه من العلماء، استجابة لرغبة ابن سعدان، وفق مخطط الراوي الذي يقوم باستحضاركم كبير ومتوال من الأخبار عن أبي سعيد، والذي يحرص على استكمال جوانب الشخصية علماً وخلقاً وسلوكاً، وكان قد أشار إلى بعض محالها الجسدية في بداية تقديمه لها، وهذا التقديم يؤكد سبوك الشخصية وتصرفها تجاه من تحاوره في المحاور / المناظرة التي تمت بينها وبين - متى القناني. وبعبارة أخرى يبدو هذا التقديم معسوقاً مع ما يكشف عنه حوار هذه الشخصية، كما قدمه الراوي، مع الآخر النقض. إذ إن كلام أبي سعيد مع محاوره يؤكد أنه المالك الوحيد للحقيقة الصائبة التي لا تناقض ولا تعارض، وأنه وحده له حق السؤال وحق الوصاية وحق الاتهام، ويبدو ذلك في بداية كل فقرة يخاطب فيها خصمه، التي تفتتح بالفعل «أخطأت» كما يبدو في المبادرة بالاتهام بالجهل والخداع والغفلة، ويغلب على حوار أبي سعيد السمة الانفعالية واللجوء إلى الشعر أحياناً في محاجته مع متى القناني، فحين يشير متى إلى أن اليونان أكثر الأمم عناية بالحكمة والبحث هن ظاهر العالم وباطنه، وأن بفضلهم ظهر مظاهر من أنواع العلم وأصناف الصنائع وأن هذا لم يتحقق لغيرهم. يقول أبو سعيد السيرافي:

«أخطأت، وتمصت، وملت مع الهوى، فإن علم العالم مبشوث في العالم بين جميع من في العالم، ولهذا قال القائل:

العلم في العالم مبشوث

ونحوه المساقل محشوث

وكذلك الصناعات مفسوزة على جميع من على جدد الأرض» (٥٦)

وكما تبدو هذه الشخصية انفعالية في لغتها، فإن هذه السمة تنسحب على حركتها الجسدية أثناء حوارها مع الآخر (٥٧)، وهو ما يحرص صياغة التوحيدى على ذكره

وعلى الرغم من أن موقف هذه الشخصية في المحاور التي تعرض لإمكان التوفيق بين الشريعة والفلسفة، حيث ترفض هذه الصيغة التوفيقية بينهما، فإنها ترى إمكان تعايش الاثنين معا (الشريعة والفلسفة) بوصفهما طرفين متمايزين من طرق المعرفة، أولهما يعتمد على التسليم الغيبي بالحقيقة المطلقة والآخر يعتمد على الاستدلال العقلي.

لقد قدمت صياغة التوحيدى لحوار هذه الشخصية نموذجاً للعالم واسع الأفق، الذي يؤمن بتعدد الإبداع وطرق المعرفة وأشكالها، ولا يمتص للرأى الواحد، ويسعى إلى تحقيق صيغة توفيقية تسمح بوجود الآخر وتحقق التوافق دون الصدام.

وفي المقابل قدمت المحاورات نمطاً آخر للشخصية الضد: أى شخصية العالم المحافظ المتشدد الذي يتمص لرأيه، ويحتقر الرأى الآخر، ويؤديه تحت دعوى الاعتزاز بالذات أو الموروث أو الاستناد إلى الفطرة السليمة والموهبة الإلهية. ويصل اعتداد هذه الشخصية برأيهما وصحته إلى حد معاداة العلم والتباهى بالجهل. وقد تحقق وجودها في أسماء، لأصحابها وجود فعلى مثل أبي سعيد السيرافي والحريرى من علماء ذلك العصر. ومن المهم أن نؤكد أن لهذه الواقعة في اختيار الأسماء دلالتها في أن تصبح الشخصية المتحاوره شخصية إنسانية لها معالم وملامح واضحة، وليست مجرد وسيط لنقل الفكرة.

ويتحدد الجانب الأدبي في رسم شخصية مثل شخصية أبي سعيد السيرافي في لجوء الراوي إلى المبالغة الشديدة في تضخيم المكانة العلمية التي تتمتع بها، وفي اعتماده على مجموعة من الأخبار (٥٨) التي تشير إلى أهميته بوصفه عالماً من علماء العربية الذين ينتمون إلى الثقافة العربية التقليدية بمكوناتها من لغة وشعر وأمثال وحديث وفقه... إلخ... وتخلع عليه هذه الروايات ألقاباً عدة تدعم هذه المكانة وتزوده بصلاحيات لها أهميتها في تبرير الطريقة التي يتحاور بها مع الآخر. من هذه الألقاب: شيخ الإسلام، الإمام، الشيخ الجليل، الشيخ الفرد. وفي الوقت نفسه تتمتع هذه الشخصية بقدر كبير من التقوى والصلاح «يصوم الدهر ولا يصلى إلا

الجماعة الأولى والثانية والثالثة إلى يومنا هذا، وفيهم الفقهاء والزهاد والعباد وأصحاب الورع والتقوى، والناظرون فى الدقيق ودقيق الدقيق وكل ما عاهد بخير عاجل وثواب آجل، ميهات لقد أسسرتهم الحسرة فى الارتقاء واستقيمهم بلا دلو ولا رشاء ودللتهم على فسورلتكم وضعف منكم» (٥٩).

ولو تتبعنا الحوار بين شخصية أبى سعيد وبين شخصية متى القناتى، وبين الحريرى والمقدسى، لتبين لنا إلى أى حد يمكن أن يكشف الحوار عن التوازى بين شخصيتى أبى سعيد والحريرى، حيث تمثل كل منهما تلك الشخصية المحافظة المتشددة المغلقة التى تغشى الآخر فعباغفه بالهجوم والاتهام. كما يكشف الحوار أيضا عن التوازى بين شخصيتى متى والمقدسى، وهما تمثلان نمطاً معارضاً للنمط الأول؛ حيث الشخصية العقلانية الراشدة المدركة لهذا التعارض، التى تستشعر - فى الوقت نفسه - العجز واليأس فى إمكان التواصل مع الآخر. ومحاوالت التوحيدى قائمة على أساس من هذا الوعى الشديد بالتعارض القائم بين هذين النمطين، فليس من قبيل المصادفة أن ينسب التوحيدى عبارة مثل: «المائل يضل عقله عند محاوراة الأحق» إلى أحد الفلاسفة، ثم يركى هذه العبارة بتعليق ينسبها إلى أبى سليمان:

«هذا صحيح، ومثاله أن العاقل إذا خاطب العاقل فهم، وإن اختلفت مرتبتهما فى العقل، فإنهما يرجعان إلى سنخ العقل، وليس كذلك العاقل إذا خاطب الأحق، فإنهما ضدان، والضد يهرب من الضد» (٦٠).

فمثل هذا الوعى يبرز صياغة حوار متى القناتى بهذه العبارات الموجزة والمحدودة التى تنم عن عجز صاحبها فى مواجهة الآخر وقلة حيلته لزاء تسلطه الفكرى، كما يبرز أيضا رد المقدسى على الحريرى حين أسقط فى يده، ولم يستطع مواصلة الحوار معه. قال المقدسى: «الناس أهداء ما جهلوا، ونشر الحكمة فى غير أهلها يورث العداوة، ويطرح الشجاء، ويقدم زبد الفتنة» (٦١). وربما اتضح لنا أيضا - فيما سبق - الوعى بتصنيف شخصيات المحاورات وفق هذا التعارض، حيث

لتحقيق مزيد من التدقيق والاهتمام بالتفصيلات، التى تحقق الإشارة للسامع.

ومن أهم السمات التى يكشف عنها الحوار فى هذه الشخصية سمة التباهى بالجهل ومعاداة العلم. يقول أبى سعيد مهاجماً المنطق، موجها حديثه لأبى بشر متى:

«إنما بودكم أن تشغلوا جاهلا وتستذلوا عريزا؟ وهما يتكلم أن تهولوا بالجنس والنوع والخاصة والفصل والعرض والشخص، وتقولوا: الهلية والأنبية، والمأهية... وهذه كلها خرافات، وترهات، ومذالقي، وشبكات، ومن جاد عقله وحسن تمييزه ولطف نظره وقلب رأيه، وأثارت نفسه، استغنى عن هذا كله بعون الله وفضله. وجودة العقل وحسن التمييز ولطف النظر وثقوب الرأى وإثارة النفس من منافع الله الهنية، ومواهبه السنية، يختص بها من يشاء من عباده وما أعرف لامعطاء لتكم بالمنطق وجها...» (٥٨).

وسمة التباهى بالجهل ومعاداة أى إمكان للارتقاء بالعقل سمة ثابتة فى هذا النمط. من الشخصية المحافظة التى تملك اليقين الدائم، يكشف عنها حوار شخصية أخرى من شخصيات المحاورات (شخصية الحريرى فى محاوراة الشريعة والفلسفة فى الليلة السابعة عشرة من ليلالى «الإمتاع»). وهذه الشخصية ليست إلا تنويعا على شخصية أبى سعيد، إن لم تكن وجهاً آخر من وجوهها.

يقول الحريرى مخاطبا المقدسى (المتحدث باسم إخوان الصفا فى المحاوراة):

«أفتقول إن الفلسفة أبحاث لكل طائفة من هذه الطوائف أن تدبى بذلك الدين الذى نشأت عليه؟ ودع هذا ليخاطب غيرك، فإنك من أهل الإسلام بالهدى والجليلة والمنشأ والوراثة، فما بالنا لا نرى واحداً منكم يقوم بأركان الدين؟... وأين كان الصدر الأول من الفلسفة؟ أحنى الصحابة، وأين كان التابعون منها؟ ولم خفى هذا الأمر العظيم - مع ما فيه من القوز والتعظيم - على

غير فاعلة بمعنى أنها دائماً طوع و رغبة الآخر الذي يحركها بالسؤال أو يستدرجها إلى الحديث، وكأن دورها يقتصر على الاستجابة وفاعليتها تتضح في مدى تحقيق هذه الاستجابة. وبوجه عام تبدو هذه الشخصية شخصية محاورة في حدود ضيقة لاسيما في (الإمتاع والمؤانسة)، أما في (المقاييسات) فتبدو أكثر مشاركة في الحوار بالنقاش أو التعقيب. وفي كل الأحوال فإن دور الرواية والنقل هو الدور الأكثر بروزاً وهو الذي يحرص الشخصيات نفسها على تأكيده.

ومن هنا فإن المظهر الخارجي لهذه الشخصية يجعلها شخصية موضوعية محايدة، حين تنقل حواراً لا تكون طرفاً فيه، أو حين تتحول إلى شخصية مراوغة تتوارى خلف آراء الآخرين أو الأخبار أو الحكايات التي ترويها، فيصبح حوارها مضمناً، لاسيما حين تكون في مواجهة - مباشرة مع الوزير / ابن سعدان، وقد بدأ هذا واضحاً في المحاور الخاصة بالمفاضلة بين العرب والعجم، كذلك في المحاور التي يفتح بها الليلة الرابعة والثلاثين. حين يطلب منه الوزير رأى في كيفية مواجهة العامة التي لا تكف عن الخوض في أموره وشغونه الخاصة، سيعتمد الراوي على آراء الغير وحكاياته وبعض المرويات ذات الطבע القصصية الأليجورية، يكتئب بها عن وجهة نظره، ويفتح بها محاوره أدقاً للتأمل وإعادة النظر واتخاذاً لمبرة، دون أن يصرح برأى حاصر به. ولا يبدو هذه الشخصية صاحبة رأى قاطع أو محدد في موضوع ما إلا في حوار الأنداد، كما يتحقق على سبيل المثال في المحاور الخاصة بالمفاضلة بين الكتابة والحساب.

وتواجه شخصية الراوي صراعاً بين الراوي الشفاهي والراوي الكاتب، ويبدو هذا واضحاً في صياغة المحاور؛ حيث تستند هذه الشخصية في روايتها إلى تقنيات ترد إلى نقاليد الرواية الشفهية، ويرتد معنى الراوي في هذه الحالة إلى المعنى التراثي للراوي، ويتحقق هذا بشكل واضح في (المقاييسات) وفي محاورات (الإمتاع). ومن أهم هذه التقنيات الاهتمام بإسناد الخبر إلى قائله أو لإرجاعه إلى مصدره الأصلي لإثبات موثوقيته وتحقيق مصداقه بهدف الوصول إلى الإقناع والتأثير. من هنا سنجد الراوي - الذي يتكلم بضمير المتكلم دائماً - يفتح المحاور - المقاييسات بقوله سمعت أبا سليمان أو سمعت

تم تصنيف شخصية أبي سليمان ضمن زمرة العلماء العقلايين، في حين تم تصنيف أبي سعيد السمراني ضمن زمرة اللغويين. وفي كل الأحوال كان لهذا التعارض دوره في استزراع لمطين من الشخصية القصصية؛ ذلك أن شخصيات المحاورات فيها البعد الإنساني عبر الوصف الخارجي للشخصية (الجسدي أحياناً)، أو كما يتحقق عبر حوارها الذي كشف بدوره عن انفعالاتها وحركاتها وطريقة سلوكها وتفكيرها. لهذا لم تكن شخصيات المحاورات مجرد وسائط لنقل الأفكار، وإنما كانت شخصيات تنبض بالحياة إلى حد ما.

ولعلنا في هذا السياق يمكن أن نقول إن الشخصية المحافظة التي تنتمي إلى الثقافة التقليدية كما رسمتها المحاورات كانت بمثابة بذرة التكوين لشخصية قصصية خيالية مثل شخصية ابن الفارح في (رسالة الغفران) لأبي العلاء المعري (ق ٥ هـ) التي قدمها بوصفها نموذجاً للعالم المحافظ المتشدد دينياً وفكرياً ولفياً الذي يبدو في حقيقته متعلماً مدعماً العلم والتقوى والصلاح، ومتسلطاً بهدف إلى فرض هيئته وهيمنته على الآخرين بناء على ذلك الادعاء.

وفي تصوري - أيضاً - أن شخصية مثل شخصية «أنف الناقة» التي قدمها ابن شهيد الأندلسي (ق ٥ هـ) في (رسالة التوابع والزوابع) بوصفها شيطان أبي القاسم الإفريقي وهو عالم لغوي كان معاصراً لابن شهيد، هذه الشخصية تعد تنويعاً أخرى على الشخصية المحافظة في المحاورات؛ ذلك أن ابن شهيد قدم شخصية «أنف الناقة» قصصياً بوصفها صوتاً من أصوات السلطة النقدية الجامدة المرتكزة على معايير شكلية ثابتة وهاجرة عن تقدير أي إنجاز يحققه الإبداع الأصيل.

ولبقى شخصية الراوي، وهي شخصية رئيسية من أهم شخصيات المحاورات، ذلك أن حضورها دائم وبه يتحقق وجود المحاور؛ سواء في (الإمتاع) أو في (المقاييسات). وهذه الشخصية هي التي تقوم بدور الوسيط الذي ينقل أو يحكي ماشاهده أو عاينه أو سمع عنه. ولا يبدو الراوي محاوراً رئيسياً مشاركاً في عملية الحوار بقدر ما يبدو شخصاً متأهباً لتحقيق الاستجابة حين يوجه إليه السؤال. وبعبارة أخرى تبدو المحاورات هذه الشخصية في أغلب الأحيان كأنها شخصية

النوشجاني أو أبا القاسم... إلخ، أو قوله: حدثنى فلان، ويستخدم الطريقة نفسها فى إسناده الحديث إلى قائله فى (الإمتاع)، كقوله: حدثنى أبو سليمان، أو حدثنى أبو على الحسن، أو «حدثنى أبو سعيد بلمع من هذه القصة... أما على بن عيسى فإنه رواها مشروحة». وربما يشير إلى الراوى الأصلى للخبر، كما هو الحال فيما حكاه عن ابن المقفع فى محاوراة المفاضلة بين العرب والمجم، حيث يصدر روايته بقوله: «قال شبيب بن شبة»...

ويوضح الصراع بين الراوى الشفاهى والراوى الكاتب فى العبارة التى كتبها بعد انتهائه من كتابة مناظرة السيرافى ومضى القنائل.

«هذا آخر ما كتبت عن عيسى بن على الرمانى الشيخ الصالح بإملائه، وكان أبو سعيد قد روى لهما من هذه القصة»^(٦٢).

حيث تمثل هذه العبارة النقطة بين الشفاهى والمكتوب، فهى تفيد انتهاء النص الذى سمعه الراوى شفاهاً من «على بن عيسى» ثم سجله كتابة - والمثير أن العبارة نفسها تكسر التقاعب الزمنى لحكى الراوى للمناظرة بصفة عامة، حيث يتبقى تعليقان لعلى بن عيسى نفسه وللوزير ابن الفرات يفترض أن يكونا ضمن مزواه وأملاه «على بن عيسى» على الراوى الكاتب.

وكسر التقاعب الزمنى آليه من آليات تقاليد الكتابة يعتمد عليها الراوى الكاتب حين يقطع حكيمه لحوار - دار بينه وبين على بن عيسى حول أبى سعيد - بسؤال من ابن سعدان (المروى له) عن مكانة أبى سعيد العلمية، تتوالى بعده مجموعة من الأخبار والمعلومات عن أبى سعيد ومكانته. ويلاحظ أن هذه المعلومات تقدم فى آخر المحاوراة وليس فى بدايتها، على عكس ما تقتضيه تقاليد الرواية الشفوية التى تتطلب أن تتم عملية التعرف فى بداية الحكى.

ومتابعة هذه التقنيات فى المحاورات تحتاج إلى درس مستقل ومفصل، لاسيما أن التوحيدى شهد نقلة مهمة فى تاريخ الحضارة العربية من المرحلة الشفاهية إلى المرحلة الكتابية، وعملية تسجيل المحاورات كتابة بناء على رغبة أبى

الوفاء المهندس، والإلحاح على فعل الكتابة بصفة عامة داخل المحاورات نفسها، مثل طلب ابن سعدان من أبى حيان كتابة ما سبق أن حكاه له أو كتابة بعض المعلومات لتقديمها إليه، كل هذا يكشف عن التحول الكتابى وبجسده، ويؤكد أهمية فعل الكتابة فى هذه المرحلة. المهم أن شخصية الراوى فى المحاورات تجسد هذه النقطة بين الشفاهى والمكتوب، ولعله لا يخفى فى كل محاورات التوحيدى كيف كان الراوى مهيبناً على النص، بمعنى أنه هو الذى أخذ على حاتقه مهمة ترتيب النص وتنسيقه، فوجهة نظره غير المعلن عنها - فى أغلب الأحيان - وراء ترتيب ظهور المتحاورين والطريقة التى أدير بها الحوار، فهو - أى الراوى - الذى يمسك منذ بداية المحاوراة - التى تعتمد على السرد غالباً - حتى نهايتها بزمام الحكى.

- ٦ -

ولا يخفى هنا، بأية حال، أن المؤلف / التوحيدى وقصديته وراء اختيار الشخصيات وطريقة تقديمها وتحريرها وصياغة حوارها، واعتبار ما لها من أهمية فى هذا الحوار. إنه باختصار وراء اختيار شكل «المحاوراة» الذى تجاوز به أشكال الكتابة المألوفة التى تحمل وجهة نظر صاحبها فى موضوع ما بشكل واضح ومحدد، أو التى تتضمن استعراضاً لأفكار أو تصورات أو معلومات بطريقة يسيطر عليها الصوت الواحد (المفرد).

وبمفصل أكثر، اختار التوحيدى شكل المحاوراة ليهبط الموضوعات الفكرية والفلسفية أو حتى ذات الطبيعة المعرفية العامة أو السياسية التى شغلته وشغلت مثقفى عصره متجاوزاً الأشكال الكتابية ذات السمة الأحادية. وكان اختياره اختصاراً واعياً، جاء ضمن تصور ارتضاه لنفسه، حيث وضع فى اختياره ضرورة حضور الآخر وأفكاره وآرائه، حتى مع تسديد الرأى الواحد. وعلى الرغم من احتواء المحاورات هذه الموضوعات ذات الطبيعة الفلسفية أو الفكرية فإنها لا تدخل ضمن المصنفات الفلسفية، فهى تختلف عن مصنفات فيلسوف مثل الكندى أو الفارابى على سبيل المثال.

البناء - بدأ متجاوباً مع (ألف ليلة وليلة) من زاوية وجود الحكاية الإطار التي يتولد من داخلها حكايات اقتضت بدورها تقسيم الليالي وترتيبها. وقد تبين لنا - في بداية هذا البحث - كيف شكلت «الرسالة» إطاراً عاماً يحوى المحاورات المعاد إنتاجها من قبل التوحيدى تلبية لرغبة أبى الوفاء المهندس، وكيف كانت عملية استرجاع التوحيدى ما دار بينه وبين الوزير قائمة على السرد؛ بحيث أصبح هذا السرد - بدوره - إطاراً خارجياً للمحاورة. وبعبارة أخرى، تولدت المحاورات من داخل السرد ثم تولدت المحاوره بعد ذلك من داخل المحاوره. وربما يدعو هذا إلى القول بأن محاورات التوحيدى مهدت لتأسيس الشكل القصصى المتولد عن الرسالة أو شكل، الرسالة/ القصة.

كما تجاوب التوحيدى أيضاً مع تقاليد قصصية سابقة، من خلال كلامه المسهب عن فوائد الحديث وأهميته فى الليلة الأولى من ليالى (الإمتاع) تأكيداً لمشروعية هذا العمل وتبريراً لوجوده واستهدافاً للتلقيح. إن وقفته الطويلة عند قيمة الحديث وتأكيد أهميته يستحضران عملاً قصصياً مبكراً، هو (كلملة ودمنة) الذى خصص فيه «باب عرض الكتاب» للكلام على كيفية إحضار الكتاب والمنشقة التى بذلت من أجل الحصول عليه^(٦٣) لتحقيق الأغراض السابقة نفسها.

ومعنى هذا كله أن محاورات التوحيدى تأسست فى إطار النوع القصصى أساساً وعلى أرضية من تقاليده، كما هيأت بدورها لإنمائه وتطويره. غير أن ماثره هذه الدراسة من قضايا ليس إلا بداية للحفر والتنقيب فى محاورات التوحيدى التى لاتزال تفتح آفاقاً رحبة لدراسات متعددة.

لقد جاءت محاورات التوحيدى شكلاً من أشكال الكتابة الشربة المقصودة القائمة على الحوار والجدل؛ وقد جسد هذا الشكل السمة الحوارية لعصر التوحيدى الذى كان مسرحاً لإثارة التساؤلات ولطرح الآراء والتصورات من وجهات نظر مختلفة، وكان التوحيدى معنياً بتجسيد هذا الخلاف الذى شهدته حلقات المثقفين آنذاك. وبناء على هذا فإن اختصار التوحيدى المحاوره لم يبرز فقط أهمية الحوار بوصفه سمة أدبية (ترتيب وضع الأسئلة والأجوبة وفق مخطط معين، الاعتماد على آليات المرافعة والحصار بالأسئلة، الاعتماد على المرويات والأخبار والتمثيلات القصصية... إلخ)، بل هيأ أيضاً لظهور الشخصية القصصية - وربما البطولية - المبنية بواسطة الحوار، حيث تم بناء الشخصية بوصفها شخصية متحاورة توضع فى صدام مع الآخر، بحيث يكشف هذا الحوار عن التوجه الفكرى لكل من المتحاورين، ومارتب على هذا من تنوع فى الشخصيات. ويضاف إلى هذا بروز عنصر السرد فى هذه المحاورات بصفة عامة.

لقد هيأت محاورات التوحيدى شروطاً لإنماء النوع القصصى فى تراثنا الأدبى، سواء فى المحاورات التى وضعت فى إطار السمر والإمتاع، والتى ارتبطت بمجالس الوزير أو السلطة عموماً، كما هو الحال فى كتاب (الإمتاع والمؤانسة)، أو التى وضعت فى إطار النقاش العلمى ومبادلة الآراء، كما هو الحال فى مجالس العلماء، كما تحقّق فى (المقابسات)، وكان ذلك بوحى من كاتبها. ولم تكن المحاورات بعيدة الصلة عن تقاليد النوع القصصى فى التراث السابق عليه، ذلك أنه بدأ فى كتابه (الإمتاع) الذى يحوى أهم المحاورات وأكثرها تنوعاً ويبدو مصنفًا متماسكاً من حيث

المواش

- (١) انظر: ألفت كمال الروي، «تحوّل الرسالة وبرزو شكل قصصى فى رسالة الغفران»، مجلة فصول، القاهرة، مجلد ١٣، عدد ٣، ص ١٩٩٤، لتشكل النوع القصصى، قراءة فى رسالة التوايح والزواج، مجلة فصول، القاهرة، مجلد ١٢، عدد ٣، ص ١٩٩٣.
- (٢) «تحوّل الرسالة وبرزو شكل قصصى فى رسالة الغفران»، مرجع سابق، ص ٧٤.
- (٣) المرجع السابق ص ١٧٧، قراءة فى رسالة التوايح والزواج، ص ١٩٦.
- (٤) ماكس مايرهوف، من الإسكندرية إلى بغداد، بحث فى تاريخ التعليم الفلسفى والطبى عند العرب، ضمن التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية، ترجمة عبدالرحمن بدرى، القاهرة، دار النهضة العربية، ص ٨٩.

- (٥) تمددت أشكال الكتابة النثرية عند التوحيدى، من أهمها وأبرزها: المخازرة، وما يمكن أن نسميه بالهجائية الشدية، المناجاة. انظر تفصيل ذلك للباحث؛ والتوحيدى وأشكال الكتابة، مجلة الهلال، القاهرة، نوفمبر ١٩٩٥، ص ٧٥، ٧٧، ٧٨.
- (٦) انظر على سبيل المثال، أبو حيان التوحيدى، المقابسات، تحقيق حسن السندوى، القاهرة، دار سعاد الصباح، ١٩٩٢، مقابلة ٧، ٦، ٥، ١٨، ١٩، ٢٢، ٢٧.
- (٧) فى كل محاورات الإمتاع والمؤانسة يكون للتوحيدى هو المسؤول.
- (٨) المقابسات مرجع سابق، راجع المقابسات رقم ١٠، ١١، ١٢، ٢٠، ٢١، ٢٣ على سبيل المثال.
- (٩) المقابسات، راجع على سبيل المثال مقابلة رقم ٢، ٨، ١٧، ٣٠.
- (١٠) أبو حيان التوحيدى، الإمتاع والمؤانسة، تحقيق أحمد أسين وأحمد الزين، بيروت، مكتبة الحياة، د. ت، ج ١ ص ٨.
- (١١) الإمتاع والمؤانسة، ج ٢، ص ١.
- (١٢) المقابسات، ص ١٢٥، ١٢٦، ١٣٨.
- (١٣) م. ب. باخين، قضايا الفن الإبداعى عند دوسوفسكى، ترجمة جميل نصيف التكريتى، بغداد، وزارة الثقافة والإعلام، ١٩٨٦، ص ١٥٩.
- (١٤) الإمتاع والمؤانسة، ج ١ ص ٢٦.
- (١٥) المقابسات، ص ١٦٤.
- (١٦) أبو حيان التوحيدى، الإشارات الإلهية، تحقيق وهاد القاضى، بيروت، دار الثقافة، ١٩٨٢، ص ١٠٧. من الجدير بالذكر أن الزميلة حالة غزاة لغت نظرى إلى هذا النص للتوحيدى.
- (١٧) الإمتاع والمؤانسة، ج ١، ص ٩٦، ٩٧.
- (١٨) المرجع السابق، ج ١، ص ٩٧.
- (١٩) نفسه، ج ١، ١٠١ - ١٠٣.
- (٢٠) نفسه، ج ١، ص ١٠٧ - ١٠٨.
- (٢١) نفسه، ج ١ ص ١٠٧.
- (٢٢) نفسه، ج ١ ص ١١٧، ١١٨.
- (٢٣) نفسه، ج ١ ص ١١٩، ١٢٢.
- (٢٤) نفسه، ج ١ ص ١٢٨.
- (٢٥) نفسه، ج ١ ص ١١٠، ١١١.
- (٢٦) المقابسات، ص ١٦٩.
- (٢٧) المرجع السابق، ص ١٧٢.
- (٢٨) المرجع نفسه والصلحة لنفسها.
- (٢٩) الإمتاع والمؤانسة، ج ٢ ص ١٣٦ - ١٣٨.
- (٣٠) نفسه، ج ٢ ص ١٣٨ - ١٣٩.
- (٣١) المقابسات، ص ٢٤٥.
- (٣٢) الإمتاع والمؤانسة، ج ١ ص ٧١ - ٧٣.
- (٣٣) نفسه، ج ١ ص ٧٣.
- (٣٤) المقابسات، ص ١٢١.
- (٣٥) المقابسات، ص ١٢٠.
- (٣٦) نفسه، ص ١٢٩ وما بعدها.
- (٣٧) نفسه، ص ١٣٨.
- (٣٨) الإمتاع والمؤانسة، ج ٢ ص ١٠.
- (٣٩) المرجع السابق، ج ٢ ص ١١.
- (٤٠) نفسه، ج ٢ ص ١٢، ١٣.
- (٤١) نفسه، ج ٢ ص ١٥.
- (٤٢) حسين مرو، النزعات المادية فى الفلسفة العربية الإسلامية، بيروت، دار الفارنى، ١٩٨٠، ج ٢، ص ٤٤٢.
- (٤٣) الإمتاع والمؤانسة، ج ٢، ص ١٧.
- (٤٤) انظر، غالب حلسا، العالم مادة وحركة، بيروت، دار الكلمة العربية، ١٩٨٤، ص ٧٦، ٧٥.
- (٤٥) الإمتاع والمؤانسة ج ٣، ص ٨٥ - ٩٧.
- (٤٦) السابق ج ٣ / ١٥٠.
- (٤٧) الإمتاع والمؤانسة ج ٣، ص ١٥١ - ١٥٤.

- (٤٨) السابق جـ ٣ / ١٥٨ .
- (٤٩) نفسه جـ ١ ، ص ٣٢ - ٣٣ .
- (٥٠) نفسه جـ ١ ، ص ٢٩ - ٣١ .
- (٥١) نفسه جـ ١ ، ص ٣٩ .
- (٥٢) نفسه جـ ١ ، ص ٣١ - ٣٢ .
- (٥٣) نفسه جـ ١ ، ص ٣٣ .
- (٥٤) نفسه جـ ١ ، ص ١٢٩ ، ١٣٠ .
- (٥٥) نفسه جـ ١ ، ص ١٣٢ .
- (٥٦) نفسه جـ ١ ، ص ١١٢ .
- (٥٧) نفسه جـ ١ ، ص ١٢١ .
- (٥٨) نفسه جـ ١ ، ص ١٢٣ - ١٢٤ .
- (٥٩) نفسه جـ ٢ ، ص ١٤ .
- (٦٠) نفسه جـ ٢ ، ص ٩٠ .
- (٦١) نفسه جـ ٢ ، ص ١٧ .
- (٦٢) نفسه جـ ١ ، ص ١٢٨ .

(٦٣) عرض عبد الحميد حواس لهذه التقنية وأصحبها بالتفصيل انظر: عبد الحميد حواس، مجلة فصول، القاهرة، المجلد ١٣، عدد ٣، خريف ١٩٩٤، ص ١٦٥ وما بعدها.

تمرد الحاكى والمحكى

دراسة فى بنية الإمتاع والمؤانسة،

أحمد درويش*

ما تنطلق من الشعر كى تعود إليه، ولا الحدود «الطبقية» لرواد حلقة الشعر مبدهين ومتذوقين ودارسين، وإنما انطلق فيما وراء ذلك كله متحررا من كثير من القيود الموروثة، ومتشربا الكثير من العناصر المتمازجة فى لحظات اللقاء الحضارات.

كان لابد من البحث عن «القمام» أو عن «الأطر» التى قد تستمد من المضامين المتشابهة مثل حكايا «البخلاء» أو «الحمقى» أو «معلمى الصبيان» أو «الأعراب»، أو من علاقات الأشكال نوازها أو معارضا أو تكاملا، مثل «التربيع والتدوير» و «المحسن والأضداد»، أو من وحدة الإطار المكانى مثل «المقامات» و «المجالس»، أو وحدة الراوى مثل «الأحاديث» و «الأسالي»، أو وحدة الإطار الزمانى مثل «الليالى»، وكلها «قمام» أو «أطر» عرفتها الحكاية العربية قبل (الإمتاع والمؤانسة). فإلى أى مدى استطاع هذا العمل بدوره أن يشرى هذه الأطر، أو أن يتجفع فى إعضاع بعض الحكايات المرواغة المتعمدة؟

إن أبا حيان التوحيدى لم يكن يكتب من فراغ، فقد كان على صلة وعبرة بما كتب فى المجال قبله، وكان لا

لم تكن فكرة المواجهة بين الساحر والمارد فى الأساطير القديمة تتخذ شكلا موحدا، ولا تنتهى دائما إلى نتائج متشابهة، وإنما كانت تتراوح بين التخلّى والظهور، والملاينة والهاشنة، والسيطرة والإفلات، والمسايرة والمعاداة، والباس والرجاء. وإذا نجح الساحر فى إدخال المارد إلى القمام النحاسى، فإنه لا يكون قد «فعل» قوته بقدر ما يكون قد «سيطر» عليها وأطرها، ووضع قوانين التحكم فيها وتوجيهها. غير أن هفوان الصراع كان كثيرا ما يشغل الساحر نفسه عن إحكام القمام المتجاوزة على قد المردة المتشابهة، فيبدو بعضها مفرطا فى الضيق تكاد تحس بتداخل الضلوع تحت جدرانها، وبعضها الآخر مفرطا فى السمة يكاد يفقد المارد داخله معنى الحبس والعقد.

إن شيئا قريبا من هذا هو الذى واجه كتاب «الحكاية» العربية فى القرون التى تلت الالتقاء بحضارات «الدواوين» و«الأساطير»، وتلجج من خلالها النثر ماردا، لم تمرقل خطواته قيود الشعر فى الصباغة، ولا قوانين البلاغة التى كانت غالبا

* أستاذ الأدب المقارن، كلية دار العلوم - القاهرة.

يتردد في الاستعانة به والإشارة إليه، بل إن جانباً من التقنيات الفنية لحوارات (الإمتاع والمؤانسة) يقوم على الاستعانة ببعض ما كتبه العلماء السابقون والمعاصرون لأبي حيان، مما يصلح إجابة عن السؤال المثار أو المستثار، وتظهر هذه النزعة منذ الليلة الأولى، التي يسميها خلالها أبو حيان - وهو يصدد فكرة المنازمة الأدبية - إلى رسالة أبي زهد أحمد بن سهل البلخي الذي كان يقال له «جاحظ خراسان» فهو يقول للوزير:

«ولفوائد الحديث (ما) صنف أبو زهد رسالة لطيفة الحجم في المنظر، شريفة الفوائد في الخبر، تجمع أصناف ما يقتبس من العلم والحكمة والشجيرة في الأخبار والأحاديث، وقد أحصاها واستقصاها وأفاد بها، وهي حاضرة، فقال أحملها واكتبها ولا نمل إلى البخل بها على عادة أصحابنا الغثا، قلت: السمع والطاعة»^(١).

وهو يسميها في الليلة الثانية إلى رسالة أبي سليمان المنطقي في الثناء على الوزير ويعد بأن يحملها إلى مجلسه «في غد أو بعده إن شاء الله»^(٢). وهو يصف في الليلة الرابعة مذهب الجاحظ الفني وكيف أن ابن المميد حاول أن يقلده فلم يفلح:

«سمعت ابن ثوبان يقول، أول من أفسد الكلام أبو الفضل (ابن المميد) لأنه تخيل مذهب الجاحظ، وظن أنه إن تبعه لحقه وإن تلاه أدركه، فوقع بعيداً من الجاحظ، قريباً من نفسه، ألا يعلم أبو الفضل أن مذهب الجاحظ مدبر بأشياء لا تلتقي عند كل إنسان، ولا تجتمع في صدر كل أحد؛ بالطبع والمنشأ والعلم والأصول والعادة والعمر والفراغ والعشق والمناصفة والبلوغ، وهذه مفاخ قلما يملكها واحد، وسواها مغالط قلما ينفك عنها واحد»^(٣).

وفي هذا الإطار، يلتقي قارئ (الإمتاع والمؤانسة) كثيراً من آراء العلماء السابقين على التوحيدى، مثل آراء ابن

المقفع في تفضيل العرب، وكتاب «الجهاني» ذى النزعة الشعبية، وحدث أبي الحسن الأنصارى عن عادات الهنود، وآراء وهب بن عبيش الرقي اليهودى في تبسيط الفلسفة، ونص المحاور الشهيرة بين أبي سعيد السيرافى وأبي بشر متى ابن يونس، وكتاب العامرى «إنقاذ البشر من الجبر والقدر»، وآراء جماعة إخوان الصفاء بزعماء زهد بن رفاعه. وقد كشف أبو حيان التوحيدى عن أسماء هذه الجماعة غير المعلنة، وآراء أقطاب الصوفية؛ مثل الجنيد البغدادي والحارث المحاسبي وأبي يزيد البسطامي، وآراء أبي الحسن الصابى في كتاب (التاجي)، وغيرهم من العلماء والأدباء الذين تتناثر ألقابهم وكنائهم عبر (الإمتاع والمؤانسة)، بالإضافة إلى الآراء المنسوبة إلى «السابقين» أو «المتصوفة» أو «أهل الغناء» وما شاكل ذلك.

فخبرة أبي حيان، إذن، بالشاغل السابق عليه وثيقة، وإفادته منه معلنة. وإذا نظرنا إلى الهيكل العام الذى أطر من خلاله حكاياته، فإننا يمكن أن نلمح أثراً واضحاً لنموذجين من الأطر السابقة عليه، نموذج «الأحاديث» الذى كان قد ظهر عند ابن دريد المتوفى سنة ٣٢١هـ، ونموذج «الليالي» الذى عرفته (هزار أفسان) الفارسية التى استقرت ترجمتها العربية فيما بعد تحت عنوان (ألف ليلة وليلة). وقد قدم التوحيدى إشارة واضحة إلى معرفته بإها، سواء فى أصلها الفارسى أو فى ترجمتها العربية، حين قال:

«ولفطر الحاجة إلى «الحديث» وضع فيه الباطل، وخلط بالخال، ووصل بما يعجب ويضحك ولا يؤول إلى تحصيل وتحقيق مثل (هزار أفسان) وكل ما دخل فى جنسه من ضروب الخرافات»^(٤).

والإشارة هنا تمتد إلى «الأحاديث» مصطلحاً، وإلى «الليالي» جنساً أدبياً وضرباً من الخرافات (وينبى أن نتذكر هنا أن مصطلح الخرافة يعنى الحكاية المتخيلة)، وتمتد الإشارة أيضاً إلى الأسس الفنية لهذا الجنس الذى يختلط بالخيال ويشير الإمتاع ولا يتشكل من بنية منطقية تخضع لمساءلة التحصيل والتحقيق. وقد تأكدت صلة (الإمتاع والمؤانسة)

أخرى، في مفتتح الليلة رقم ٨، أو مثل «سأل مرة» في مفتتح الليلة رقم ٢١، أو أن يخلو المفتتح من الإشارة إلى الزمان؛ مثل: «وقال الوزير - أدام الله أيامه» في مفتتح الليلة رقم ٣٠، أو «ثم تراسى الحديث إلى أمير الطاهسين والمطمحين» في الليلة رقم ٣١.. إلخ، وكلها عبارات لا تحمل معنى التوالى أو الاستمرار أو التداخل على النحو الذى عرفته (ألف ليلة)، وإنما تحمل معنى الاستقلال وعدم حتمية ترتيب الحكايات أو الليالى. على أن هذا المفتتح نفسه يخفى في بعض الأحيان، وتبدو مادة الحكى كأنها قد طفت على شطآن الحكايات فتدأخلت البحيرات الصغيرة المتجاورة، أو القماقم المتقاربة، وغاب جانب من التخوم الفاصلة بين بنية الحكاية الفنية والدرس العلمى.

أما تخوم الختام، فقد حاول التوحيدى فيما يبدو أن يضع لها ملامداً جديداً يتمثل فى فكرة «ملحة الوداع» التى كان يطلبها الوزير، والتى كانت تؤذن باقتراب النهاية، ثم بتحديد وقت النهاية ذاته، وهو تحديد لم تكن تصل الليلة معه إلى «ظهور نور الصباح والامتناع عن الكلام المباح» كما كانت تفعل شهر زاد، وإنما كانت تحده حدود أهل السمر من «أصحاب المسؤولية» فى الصباح العالى، وقد تكون هذه الحدود أن «يكتهل الليل» فى نهاية الليلة الثامنة أو «يقطع الليل» فى نهاية الليلة الثالثة، أو أن يكون قد «نصف الليل» فى نهاية الليلة السابعة، أو أن يقال: «إن الليل قد ولى والنماس قد طرق العين» فى نهاية الليلة الثامنة، وهى كلها عبارات لا تدور فى محور «الفجر» الذى ارتضته (ألف ليلة)، أو مغامرات ليالى الضمراء الذين يلمضهم ضوء الصباح وهم يلتقون غلصة بمن يحبون. غير أن كثيراً من الليالى المدونة بين أيدينا خلا من تحديد وقت النهاية واكتفى بإعلان الانصراف، أو تغافل عنه أحياناً.

أما ملحمة الوداع، التى حافظت على موضع ثابت بالقرب من النهاية، وإن لم تحافظ على تردد منتظم فى كل الليالى، فقد كانت ابتاعاً للسنن القديمة فى القصص من الترويح عن النفس، خاصة بعد الحديث الجاد. وإذا كانت الطريقة الشائعة تتمثل فى عقد بعض الفصول فى كتب العلم الجادة لهذه الملح أو لما شاكلها من حكايات الغزل

ويؤكد هذا، الواقع العملى لمابقى بين أيدينا من الأحاديث والمقامات، حيث تزيد الأحاديث عن الأربعين وتنقص المقامات عن الأربعمئة. ويبدو من هنا أن شيئاً من هذا قد حدث على يد النساخ والمحققين لليالى أبى حيان التوحيدى، وساعد على ذلك وجود نسخة واحدة مكتملة، أضيفت إليها أجزاء من نسخة ناقصة، ثم على أساسها التحقيق والطبع. وبالرغم من المجهود العلمى العظيم الذى بذله أحمد أمين وأحمد الزين، فإن هذا اللبس لا يزال وارداً، ويساعد عليه الاضطراب الواضح فى توزيع الليالى، فضلاً عن اختلال العوازن الذى أشرنا إليه. فالليالى تتداخلى، ويعترف المحققان بأنهما قد أعطيا بداية لبعض الليالى، كما حدث فى الليلة الثلاثين، حيث لم يرد فى النسختين اللتين تم الاعتماد عليهما ما يشير إلى بداية ليلة جديدة^(٨)، والأجزاء نفسها تتداخلى، فنحن مثل «الجزء الثالث» يرد مرتين فى مجلد واحد، فهو يظهر فى أعقاب ليلة مقتضبة هى الليلة الثامنة والعشرون (ص ١٦٥ من الجزء الثانى) وبعد أربعين صفحة (ص ٢٠٥) يكتب المحققان: «كمل الجزء الثانى... حسب مجزئتنا». ويظهر عنوان «الجزء الثالث» مرة ثانية بعد ست وعشرين صفحة أخرى تشتمل على فهارس الجزء الثانى. وهذا الاضطراب كله جدير بأن يشير من جديد قضية «الليالى» فى (الإمتاع والمؤانسة)...

•

إن تخوم «الليلة» التى يصنعها الراوى تمثل عنصراً مهماً فى بنية الإطار، إنها تمثل عنصر الاختيار أو الإجماع، الامتداد أو الانقطاع، التوالى أو التباعد، تحديد ما إذا كانت لحظة الصمت بين الليلتين فاصلة أو واصلة، وما إذا كانت التوقعات فى نفس الملقى احتمالية نشطة، أو قائمة مستقرة. ولنسجل، أولاً، أن الليالى عند أبى حيان لم تكن متوالية متتابعة، وإذا كنا نرتاب فى أنه هو الذى هنون الليالى بالثانية أو الثالثة أو الرابعة، فإننا نقطع بأنه لم يسمها «الليلة الثالثة» بالقياس إلى «الليلة السابقة» وإنما كان يستخدم تعبيرات مثل «ليلة أخرى» وهو التعبير الذى يتكرر فى مطالع الليالى التى تحمل أرقام ٢، ٣، ٤، ٥، ٦، أو تعبير مثل: ولما عدت إليه فى «مجلس آخر» فى الليلة رقم ٧، أو مثل: وقال لى «مرة

على تسجيل أثرها على الوزير أبى عبيد الله العارض، فكانت ترد عنده فى أعقاب الملح عبارات مثل: «فضحك أضحك الله سنه» أو «فضحك أضحك الله ثغره وأطال عمره وأصلح شأنه وأمره»، وأمثال ذلك من العبارات التى تؤكد حسن وقع نواذره على قلوب سامعيه.

إن التوحيدى لم يكن محتاجاً إلى تأكيد طاقته على (الإمتاع والمؤانسة) فحسب، وإنما كان قبل هذا محتاجاً إلى طمأننة الراوى والنديم» داخله حتى يخرج أمتع ما لديه، وكان يرى أن ذلك لا يتحقق إلا بتقريب الفجوة بين الراوى والمستمع، والسماح بلون من الاستقرار والمؤانسة، يهيم المناخ الملائم لشوارد الحكايات كى تتجمع، وللسان الراوى وقلمه كى يصوغ، وللموهبة الفنية كى تمنح لمستفيها الدقيقة هنا وهناك. ومن أجل هذا فقد كان له مطلب هذا خريفاً فى اللقاء الأول فى (الإمتاع والمؤانسة)، وتزداد خرابجه حين تعرف الظروف القاسية التى مرَّ بها أبو حيان من قبل، والتى كانت تدفع إلى الظن أن أول ما سيحرص على طلبه تأمين القسوت والمأوى والمورد، فإذا به يطلب فى اللقاء الأول أن يجاب إلى شئ يكون ناصره على مايراد منه، أما هذا الشئ فهو - على حد تعبير أبى حيان:

«قلت: يؤذن لى فى كاف الخطاب وناء المواجهة حتى أتخلص من مزاحمة الكتابة ومضايقة التصريح، وأركب جدد القول من غير نقية ولا تخاش»^(١١١).

إنه يطلب أن يخرج الأدب من دائرة الخنوع والوسل المغلف بهالات الكتابات وضمار التسخيم، ويسمح له أن يصوغ حكاياته فى بنية بسيطة، يقف فيها الراوى والسامع على درجة لغوية واحدة، ينتقل خلالها السرد فى حرية من حمرة المتكلم المفرد إلى كاف المحاطبة البسيطة وصولاً إلى تاء المواجهة التى تذيب عالم المتكلم والسامع معاً فى عالم الحكاية وتجعل الاهتمام منصبا عليها وحدها، إن هذا الموقف، من «الراوى» أبى حيان، له جلدوره المضادة فى علاقته بالوزير المتكبر صاحب ابن عباد الذى حال بين أبى حيان وبين درجة التبسط ومظنة الاقتراب فضلاً عن المساواة:

والجنس أحياناً، ونواذر الأعراب، وحكايا الحمقى والمغفلين، فإن تجديده أبى حيان تمثل فى أنه أراد أن يجعلها جزءاً من بنية الليلة، وأن يثبت مقدرة «الراوى» على أن يفيد ويمتع ويؤنس، فيتحقق «الإمتاع» ويتحقق «المؤانسة» من خلال النديم الأديب العالم دون أن يكون مضطراً إلى اصطناع دور المهرج المسامر.

على أن قيام أبى حيان بدور المؤانس الظريف المضحك، فى ملحمة الوداع، كان يحقق للراوى أمنية ويرة له اعتباراً: فقد حاول أن يقوم بهذا الدور من قبل مع صاحب ابن عباد، حين وصل إلى مجلسه وأراد أن يقدم نفسه إليه باعتباره رجلاً يخفيف الظل صاحب نكتة، فلم يهش له صاحب ولم يستمع طرفه. يقول أبو حيان عن لقائه الأول مع صاحب ابن عباد:

«وأما حديثى معه، فإننى حين وصلت إليه، قال لى: أبو من؟ قلت: أبو حيان، فقال بلغنى أنك تتأدب، فقلت: تأدب أهل الزمان، فقال: أبو حيان ينصرف أو لا ينصرف؟ قلت إن قبله مولانا لا ينصرف. فلما سمع هذا تنمر وكأنه لم يعبه، وأقبل على واحد إلى جانبه، وقال له بالفارسية سفها على ما قبل لى، ثم قال: الزم دارنا وانسخ هذا الكتاب»^(١١٢).

ويتكرر أمثال هذا الموقف مع صاحب، فهو يسأله

يوماً:

«ياأبا حيان، من كنتك أبا حيان، قلت: أجل! الناس فى زمانه، وأكرمهم لى وقته، قال: ومن هو وملك؟ قلت: أنت، قال: ومتى كان ذلك؟ قلت: حين قلت يا أبا حيان من كنتك أبا حيان، فأضرب عن هذا الحديث وأخذ فى غيره على كرامة ظهرت عليه»^(١١٣).

ولا شك أن تجهم صاحب ابن عباد فى وجه ملح أبى حيان، أو ما كان يظنه هو ملحقاً، قد هزقة الراوى فى عنصر مهم من عناصر «الإمتاع» لديه. ومن أجل هذا لم يكتف، حين أتت له الفرصة، برواية النواذر، وإنما حرص

يقوم به آلاف من الأدباء المضمورين، وبين فن الحكاية الأدبية الرفيعة التي ينبغي أن يكون لها معايير فنية دقيقة، تفرقها في بلاغتها حتى عن أنماط الألوان الأدبية الأخرى، وأبو حيان يحرر وجهي القضية في مواطن متفرقة من كتابه.

فهو لا يرضى أن يكون قصاصا للعامة؛

«إن التصدي للعامة مخلوقة، وطلب الرفعة بينهم ضعة، والتشبه بهم نقیصة، وما تعرض لهم أحد إلا أعطاهم من نفسه وعلمه وعقله ولونه ونفاقه وروائه، أكثر مما يأخذ منهم من إجلالهم وقبولهم وعطائهم وبذلهم»^(١٥).

وجمهور العامة ليس هو الجمهور الذي يقدر «القصص» الأدبي الرفيع؛

«وليس يقف على القاص إلا أحد ثلاثة، إما رجل أبله، فهو لا يدري ما يخرج من أم دماغه، وإما رجل عاقل فهو يدرى به تعرضه لجهل الجاهل، وإما له نسبة إلى الخاصة من وجه وإلى العامة من وجه، فهو يتذبذب عليه من الإنكار الجالب للهجر، والاعتراف الجالب للوصل، فالقاص حينئذ ينظر إلى تفرغ الزمان لمداواة هذه العلوات، وحينئذ ينسلخ من مهماته النفسية، ولذاته العقلية»^(١٦).

إن التوحیدی يثير من خلال هذه الإشارات كثيرا من القضايا الفنية المتصلة بالحاكي والمطلق لفن الحكاية، وهي قضايا لم تأخذ حقها من التناول والدرس في نقد النثر العربي القديم.

وإذا كان النقاد قد فاتهم الالتفات إلى هذه الجوانب المتصلة بمناخ الحكاية، فإن البلاغيين - فيما يفهم من الإشارات غير المباشرة لأبي حيان - قد فاتهم التفريق بين بلاغة «الإنشاء» وبلاغة «الحكاية». ومن هنا، فإن الدرس الأول الذي يستمده أبو حيان من وصايا أبي الوفاء المهندس، يتمثل في شكل وصية لمن يتصدى لفن الحكاية:

«وكن من أصحاب البلاغة والإنشاء في جانب فإن صناعتهم يفتقر فيها أشياء يؤخذ بها

«قال أبو حيان في كتاب أخلاق الوزراء من تصنيفه: طلع ابن عباد على يوما في داره، وأنا قاعد في كسر إيوان أكتب شيئا قد كان كادني به، فلما أبصرته قمت قائما، فصاح بحلق مشقوق: اقعد فالوراقون أحسن من أن يقوموا لنا»^(١٧).

ويقول له في موقف آخر:

«نحن لا نأذن لك في اقتصاصك ولا نهب أذانتنا لكلامك، ولم يف ما أثبت به بجسرتك في مجلسنا، وتبسطك في حضرتنا»^(١٨).

إن الصاحب يرفض أن يهب الراوي المناخ الملحم للحكاية، وهو قد يختلف قليلا عن المناخ الملحم لسماع الشعر، من حيث درجة احتياج كل من الحاكي والشاعر لاجواب المطلق، وتأثير ذلك على إمكان نمو المادة الأدبية الملقاة أو تشبها أو اقتضابها. إن القصيدة تكون قد أهدت من قبل، وتكفي لحظة السماح الأولى بالقائها، ليستمر الشاعر في الأداء من خلال دفقة متصلة، لكن الحكاية مناداة، تتطلب من السامع أن يهب أذنه للراوي على حد تمبير الصاحب، وأن يأذن له بكاف المحاطة وناء المواجهة على حد تعبير أبي حيان.

إن الحاكي، بعد أن تحقق له مناخ القص الملحم، في حاجة إلى تأكيد نجاحه فيها أسند إليه وقدرته على تحقيق «الإمتاع والمؤانسة» من خلال القصص والكلام، ويتأكد ذلك من خلال شهادة السامع الأول:

«قال (الوزير) هذا فن حسن، وأظنك لو تصدّيت للقصص والكلام على الجميع، لكان لك حظ وافر من السامعين الماملين، والمراضين والمخاضين»^(١٩).

وهذه شهادة مهمة يمسك الحاكي بأهدابها ويدونها باعتزاز، ولكنه يحرص في الوقت ذاته على تحريرها وتحديد المستوى الأدبي الذي يطمح أن تدرج فيه حكاياته. إنه يفرق بين القصص من حيث هي فن يوجه إلى العامة ويستطيع أن

«كان كل حاكم يختار في حاشيته جماعة من الأدباء المتقازين ليناكس بهم حكام الإمارات والدول الأخرى... فعند السامانيين، نجد العميد والد ابن العميد الكاتب المشهور، كما نجد الإسكافي الكاتب المعروف، ونجد أيضا أسرة بني ميكال النيسابورية وقد ولي كثير منها دواوين السامانيين، وعند البويهيين نجد ابن العميد كما نجد الصاحب بن عباد... وفي الدولة الزيرية قايوس بن وشمكير... ويكفي للدلالة على اعتداد الحكام بالكتاب أن نجدهم في بغداد يستخدمون على ديوان الرسائل كتابا صابها ليس من المسلمين هو أبو إسحق الصائى... وكان للكتابة شأن في السياسة نفسها... كتب ابن العميد رسالة إلى ابن بلكا عند استعصائه على ركن الدولة وخروجه عليه... فلما قرأها ابن بلكا رجع وأتاب، وقال لقد ناب كتاب ابن العميد عن الكتاب في عرك أديمي ردى إلى الطاعة» (١٨).

إن أبا حيان لا يجل من التذكير بقيمة «الحديث» وأحقيقه بأن تنفق من أجله الأموال حتى من أكثر الناس حرصا وزهدا. ويروي قول عمر بن عبد العزيز:

«والله إلى لأشترى المهادنة من عبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود بألف دينار من بيت مال المسلمين، فقول: يا أمير المؤمنين، أتقول هذا مع تحريكك وشدة تحفظك وتزهدك؟ فقال: أين يذهب بكم؟ والله إلى لأهود برأيه ونصحه وهدايته على بيت مال المسلمين بألوف وألوف دنائير، إن في المهادنة تلقيحها للعقل، وترويحها للقلب، وتسريحاً للهم، وتلقيحاً للأدب» (١٩).

وإذا كان هذا حال عمر بن عبد العزيز وهو من هو ورعاً وتربها في إنفاق أموال المسلمين، فكيف بأمرأ العصر ممن يتنافسون على تزين المجالس بأعلام أدباء العصر.

إن الهيلة الخامسة والعشرين من ليالى «الإمتاع والمؤانسة» تخصص للمنافسة بين مملكة الشر ومملكة النظم:

غيرهم، ولست منهم فلا تشبه بهم، ولا تجر على مثالهم ولا تنسج على منوالهم ولا تدخل في غمارهم، ولا تكثر بهياضك سوادهم، ولا تقابل بفكاهتك براعتهم، فإن طال «الكلام» فلا تُل، وإن تشعب فلا تكثر، فإن الإشباع في الرواية، والشرح للحال أبلغ للغاية» (١٧).

إن هذا النص المكثف يشير إلى التقنين المتقدم لبلاغة الحكاية في التراث القديم، وبلغت النظر إلى العناصر المتغيرة بين فن «الإنشاء» وفن «الحكاية»، ويشير من بينها هنا إلى المقابلة بين «البراعة» و «الفكاهة»، الأولى أقرب إلى ميدان الإنشاء، وانتقاء الألفاظ الفخمة والألقاب الضخمة، والثانية أدخل في باب المباشرة وخفة الروح، ونشدان كاف الخطاب وتاء المواجهة وامتداد بساط السرد، الأولى تتناسب مع الوزير وهو في «كرسى» الحكم في الصباح يتصدر المجلس ويدير الشؤون ويوقع المكاتبات ويتلقى المراسلات، والثانية تتناسب معه وهو في سرير المنادمة في المساء يتخفف من دروع الهيبة وينبسط وتنطلق أساريره. ولهذا، فإن الإشارة الأسلوبية التي ترد في خاتمة النص، تشير إلى عنصرين آخرين متغيرين: «الإيجاز» في الإنشاء، و «التشعب» والشرح في الحكاية، وهى السمات التي بلغت مداها في القصص الشعبي، في مقابل الحدة والإيجاز في «الأمثال» أو «الترغيمات» الثرية.

إن أبا حيان، وهو يؤسس لمملكة «الحكاية»، كان عليه أن ينتبه لمنافسة مملكة أخرى راسخة القواعد وهى مملكة «الشعر»، وأن يثبت أن أهل الحديث والسمر يمكن أن يكون لهم مكان في عالم «الإمتاع والمؤانسة» يناكس أصحاب الأوزان والقوافي، وقد يكون من الملائم هنا الإشارة إلى حلو شأن كتاب النثر في الجانب الشرقى للدولة الإسلامية، تلك البقعة التي اختلطت فيها تقاليد الأدب العربى والأدب الفارسي لمصر أبى حيان وتجلست فيها يسمى بمصر الإمارات الفارسية مثل إمارة السامانيين في خراسان وما وراء النهر ثم إمارة البويهيين في إيران والعراق وإمارات خوارزم وطبرستان وجوجان. وقد شهدت هذه الإمارات جميعا حفاوة بكتاب النثر؛ إذ:

«وقال - أدام الله دولته - ليلة، أحب أن أسمع كلاما فى مراتب النظم والنثر، وإلى أى حد ينتهيان، وعلى أى شكل يتفقان، وأيهما أجمع للفائدة، وأرجع بالعائدة، وأدخل فى الصناعة، وأولى بالبراهة؟» (٢٠٠).

والإجابة تؤسس للون من فلسفة النقد الأدبى أو ما تسميه «الكلام على الكلام». ومع أنها تحاول أن تلبس ثوب الحياء، وأن تنسب الأقوال إلى أصحابها كأمى سليمان وأمى عابد الكرخى، وعيسى الوزير وابن كعب الأنصارى وغيرهم، فإن أبا حيان يحاول من خلال ذلك أن يوطد دعائم ملكة النثر، من خلال موقعه من البنية النفسية والعقلية والطبيعية للإنسان ومن خلال أسلحة الحجاج المنطقى، فالنثر أصل الكلام والنظم فرعُه والأصل أشرف من الفرع، والكتب السماوية نزلت كلها نثرا، والنثر طبيعى بلهجه الإنسان من لون طفولته والنظم صناعه يحاصره المروض وأسر الوزن وقيد التأليف، والنثر كالحررة والنظم كالأمة والأمة قد تكون أحسن وجهاء، إلا أنها لا توصف بكرم جوهر الحررة، وقد قال تعالى: «إذا رأيتهم حسبتهم لؤلؤا منثورا» ولم يقل لؤلؤا منظوما، وهكذا يستعين أبو حيان بكل ألوان الاستدلال التى من شأنها أن تهيب للنحاكى مكانة ومكانا ينافس بهما الشاعر ويرتفع بهما عن درجة الوراقين التى ذكره الصاحب ابن عباد بأن أصحابها أحسن من أن يقوموا للذى الشأن إذا مروا بهم.

فى مفتتح دراسته عن التحليل البنوى للحكاية يقول رولان بارت:

«إن حكايات العالم لاحصر لها، وتلك حقيقة أولى مذهشة حول جنس الحكاية ذاته، الذى ينفرد فى كينانات مختلفة، كما لو أن كل مادة فى الكون صالحة لأن يودع الإنسان فيها حكاياته، فالحكاية يمكن أن تحملها اللغة المحددة، شفوية أو كتابية، أو تحملها الصورة ثابتة أو متحركة، أو تحملها الإشارة، أو يحملها الخليط الممزوج من كل هذه الكينانات» (٢١).

والمزيج الذى يجتمع فى (الإمتاع والمؤانسة) من المحكميات شاهد على دقة هذه الملاحظة، فأبو حيان «حكاه طريف» قعد به حظه فى البداية، وأراد أن يحبس فى دائرة صناعة الوراقين فتعمره رغم حاجته، وقعد به عبوس الصاحب ابن عباد زمانا فلم يشأ أن يهبه أذنه ليحقق ذاته «الحاكية» فانتظر حتى وجد الوجه الطلق والأذن الصاغية، وساعتها تحول كل شئ إلى «محكى». ومع أنه أحسن بتعمر المحكميات، وعبر عن ذلك تعبيرا غامضا حين قال: «وهذا الفن لا ينتظم أبدا، لأن الإنسان لا يملك ما هو به وفيه، وإنما يملك ما هو له وإليه» (٢٢)، مع هذا الإحساس فإنه حاول أن يجعل من كل شئ حكاية، فقصه تأليف الكتاب «حكاية» لا يكتفى فيها بتوجيه الشكر إلى من له الفضل وإنما لابد أن يكون هنالك «الصدى» الذى يقدمه إلى «الوزير» فتكون المفادمة والهمالس التى لا يظهر فيها هذا الصدى إلا بالإشارة، وبعد انتهائها يعاد الظهور مطالبا بحقه فى العنيزة مهددا بإقصاء من قُرب، ولا يرضى حتى يكتب الراوى له الحكايات كلها ويرسل إليه مع «فاتى» الغلام، الجزء تلو الآخر، واحدا بسرعة الإنجاز مذكرا بضرورة الكتمان. وتلك وحدها حكاية إطار، وفى داخلها حكايات متناثرة عن أبى حيان وصلته بأبى سليمان وغيره من علماء العصر، وقوفه أمام بعضهم كحكاية مسكويه وتعرضه دائما لما يسمى بالفرص الضائعة، أو إارة لحكاية بينه وبين الصاحب ابن عباد أو وقوفه مع أصدقائه من الفقراء على شاطئ النهر فى بغداد بالقرب من الزهيرة التى يعبر عليها السالكون، ومن بين هؤلاء الأصدقاء «نصر» غلام غو إشفه، الذى يهرب من بيت الوزير فيرتاب فى علاقة هربه بأبى حيان، وعلى هذا النحو تسرب كثير من لقطات السيرة الذاتية عند أبى حيان لتدخل فى مجال المحكميات.

وبالإضافة إلى ذلك، كانت طبيعة بعض الموضوعات المشار إليها طبيعة حكاية، وفى مقدمتها «ملحة الوداع» التى كانت تشكل عنصرا رئيسيا فى الليالى، ومثل أخبار الجان والخطين التى كانت موضوع الليلة الثامنة عشرة، أو أخبار أهل الغناء فى الليلة العادية والعشرين. وفى هذا الإطار، فقد كان أبو حيان يستغل أحيانا موقفا عابرا لكى يلمج منه إلى

عند الجماعة ما هو عاجز عنه..... فبلع وجنح وغص
رقبه. إلخ. وتلك لغة تحمل المعلومة «حكاية» وتبمعها
التوحيدي كثيرا في ليايه.

وأحيانا ما تكون «اللغة» نفسها هي الحكاية، كما فعل
التوحيدي عندما كان يكتب على ألسنة المجانين كلاما أنهبه
بالسهرالية المعاصرة، فيكتب رسالة من مجنون لآخر،

«وب الله لي جميع المكارة فيك، كفاي إليك
من الكوفة حقا حقا حقا، أقلامي تخط، والموت
عندنا كثير، إلا أنه سليم والحمد لله أحببت
لهبره إعلامكم ذلك إن شاء الله».

والحكاية التي أوردها ياقوت لأبي حيان التوحيدي
يصف فيها حديث شيخ الحمامين أبي الجعد الأنباري له في
مرضه وثرثرته هجر المتحاشكة، تدخل في باب نسيج الحكاية
الرائعة من خلال لعبة اللغة وحدها (٢٣).

إن أبا حيان الذي تمرده على الخنوع والإذعان والقناعة
والرضا، وأصر على أن يكون مبدعا في عالم الحكايات، لم
يترك شبكة إلا وألقاها، ولا قمقما إلا وحاول معه، ولا إطارا
إلا واقترحه، ويبقى التساؤل: إلى أي مدى استجابت له
شياطين الحكايات المتمردة؟

عالم الحكاية، كما صنع في مقدمة الجزء الثالث حيث
تتبنى لصديقه أبي الوفاء المهندس أن يسعد بقراءته وأن يطرب
طربا معزنا «مثل طرب النشوان على بدمع الغناء»، وقد قادته
هذه الجملة عن الطرب إلى أن يستدعي الطرب المجنون المبالغ
فيه، وإلى أن يورد أكثر من عشرين حكاية عن المولمين
بالغناء في عصره، ويرسم لأصحابها صورا كاريكاتيرية مليقة
بالمبالغات والمفارقات.

وعلى المنهج نفسه، يقوده منهج الليلة السابعة
والعشرين الذي خصصه لموضوع «كثرة الاتفاق» أو الأمور
التي تقع بالمصادفة، يقوده إلى باب واسع من الحكايات التي
تحاول أن تداخل منطق الأسباب والمسببات المحكم وتضع في
موازاته عالم الاتفاق والمصادفة المدهش.

وأخيرا، فإن اللغة تلعب دورا مهما عند أبي حيان في
تحويل المعلومة إلى «حكاية»، ومن خلالها يستطيع أن
يقرب أكثر الموضوعات جفافا إلى مناخ «الإمتاع والمؤانسة»
في عالم الحكايات، وليس وصفه حوار أبي سعيد السيرافي
النحوي ومتى بن يونس المنطقي إلا نموذجا لهذا التقريب،
فدالها ما تأتي الجملة المبهمة مثل «فأحجم القوم وأطرقوا...»
لرفع أبو سعيد رأسه، الأسماح المصيبة، والعيون المهددة...
قال ابن الفرات: أجب حتى تكون أشد في إلفاحه، وحقق

المواش

(١) الإمتاع والمؤانسة، دار مكتبة الحياة، بيروت، تحقيق: أحمد أسن وأحمد الزين، ج ١، ص ٢٦.

(٢) السابق، ص ٣٠.

(٣) نفسه، ص ٦٦.

(٤) نفسه، ص ٢٣.

(٥) الحصري زهر الآداب، تحقيق: زكي مبارك، دار الجبل، ص ٣٠٥.

(٦) ابن دند الأزدى وتأثيره في الدرس والنص الأمي، سقط ١٩٩٢.

(٧) نظير آدم ميلا: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع، ص ٤٤٢.

(٨) انظر الإمتاع والمؤانسة، ج ٢، ص ١٩٦.

(٩) ياقوت الحموي، معجم الأدياء، ج ٤، ص ٣٠٠، دار الكتب العلمية - لبنان.

(١٠) السابق.

(١١) الإمتاع والمؤانسة، ج ١، ص ٢٠.

(١٢) ياقوت، معجم الأدياء ٤، ٢٩٩.

(١٣) المرجع السابق.

(١٤) الإمتاع والمؤانسة: ١، ٢٢٥.

(١٥) الإمتاع: ١، ٢٢٥.

(١٦) السابق.

(١٧) السابق: ١، ١٠١.

(١٨) شوقي صيف: الفن ومطاميره في الشعر العربي، دار المعارف، الطبعة الحادية عشرة: ص ٢٠٢.

(١٩) الإمتاع: ١، ٢٦.

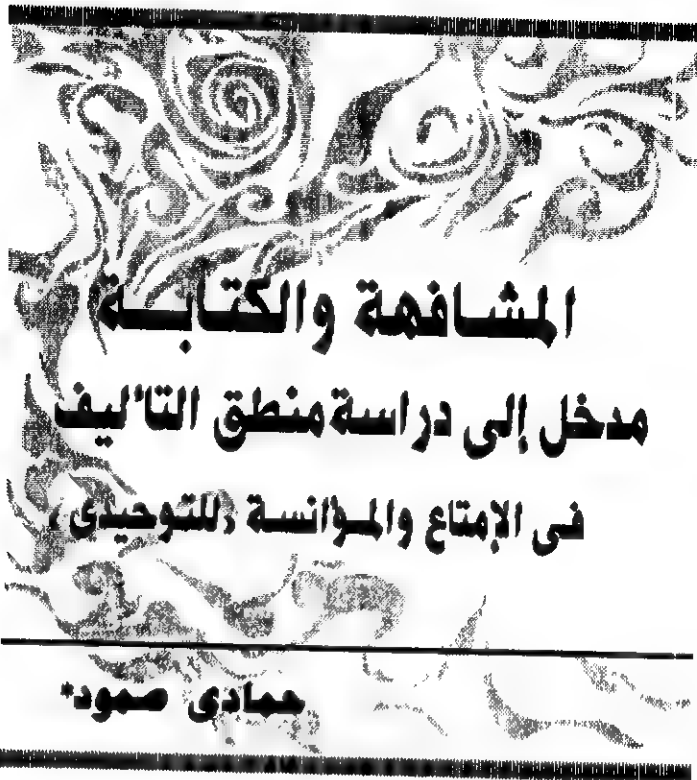
(٢٠) السابق: ٢، ١٣٠.

Roland Barthes. Introduction a L'analyse structurale des recits, Edition de Seuil. Paris 1981. p.7.

(٢١) انظر:

(٢٢) الإمتاع: ١، ٢٢٦.

(٢٣) ياقوت، معجم الأدباء: ٤، ٣١٠.



ونيل الحظوة لديهم ومن استمداد محرج أحياناً لخدمتهم، أصبح الرجل ومؤلفاته نموذجاً لدراسة ما يسمى - بشئ من التجاوز - علاقة المشقف بالسلطة ومكانته في السلم الاجتماعي في العصور القديمة.

ولئن كنا لا ننكر أهمية هذا النوع من الدراسات، لاسيما ما رغب منها عن الأحكام العامة وعن الوقوع في أسر القراءة الإيديولوجية المصحفة، لأن التوحيدي كان - بالفعل - مثالا حياً لوضع الأديب السئ واضطراره في سبيل كسب قوته إلى لواقاة ماء الوجه وبيع الدين بالدنيا على حدّ عبارته أمكن الحديث عن محنة الأديب، ولأن السبيل الوحيدة التي كان بالإمكان أن تخرجه من ذلك الوضع هي التقرب من الخاصة، والوقوف بهاب ذوى الجاه والسلطان، والرضى بالمنزلة التي يضمنونه فيها، أمكن أن نتحدث عن علاقة المشقف بالسلطة وما يسم تلك العلاقة من وعى مأساوي قد نشير إلى بعض جوانبه في هذا المقال.

ولأن التوحيدي، أخيراً، كان حاد الوعي بقضايا عصره، مدركاً ما يعانيه الناس في حياتهم اليومية من

اهتمت الدراسات بجوانب مختلفة من حياة التوحيدي ومؤلفاته، فقد كانت حالة المادة السيفة التي تحدث عنها بإسهاب في جلّ كتبه مدخلاً إلى دراسة وضع الأديب في المجتمعات العربية القديمة، ولاسيما في القرن الرابع، وقت استطاعت ثقافة الهامش أن تولد جنساً أدبياً هو ذاكرة تلك الثقافة وقراءها.

وكانت كتبه، لتنوع مواضيعها وجربانها على أمهات المسائل الفكرية والأدبية والسياسية والمقالية والاجتماعية، مدخلاً أيضاً إلى النصف الثاني من القرن الرابع هجرياً، لرصد ما كان يحتل فيه من تيارات وتشققة من نزعات وتجري فيه من تغيرات ويقوم فيه من الفتن والصراعات، حتى رأينا من الدراسات ما يتعامل معها باعتبارها وثيقة صادقة و امرأة عاكسة لزمانها.

ولما كان للتوحيدي من صلة بذوى الجاه والسلطان، أو قل لما تطفح به كتبه من رغبة ملحة في الفوز برضاهم

* أستاذ الدراسات الأسلوبية والبلاغية، كلية الآداب، الجامعة التونسية.

ومحاولته رسم مشروعه فى أفقين متقابلين، هما أفق الأنا وأفق الآخر.

وهيه بوصفه كاتباً مبدعاً يجرى من وراء ما يكتب إلى مقاصد تملئها عليه شروط الإبداع وآلياته المتحركة ووهيه بوضعه مستكثفاً قلمه لغيره يكتب وفى دائرة رغبته يقع. وهى تجربة مهمة ومعاناة قاسية تقع على خط التماس بين أمرين بينهما من وجوه الاختلاف فى المضمهر المستقر بقدر ما بينهما من وجوه الاتفاق فى الظاهر المكتشف. وهذه التجربة سماها علماء الأدب منذ اشتدد أمر النقد الظاهراتى تجربة التخوم. والتخوم أو الحدود فى قضيتنا هى ارتكاز مشروع الكتابة على دافعين؛ دافع داخلى هو من صلب الأدب وكنهه. به يحقق الأدب مقاصده السنية ويحقق الأديب بأدبه الخروج عن طوق المهرقات الحادثة ليرسمه فى دائرة المطلق هابراً للتاريخ مستوعباً كل ظرف متعاليماً عن كل وضع وإن كانت ذاكرة مختلف العصور ساكنة فى قراره بانية لكانه. ودافع خارجى يفرض عليه وظيفة القول وكيفيته حسب شروط لا دخل له فيها ولا مناص له من الأخذ بها. وتلك تجربة كل كاتب تدعوه ظروف حافة أن يستأجر منه غيره قلمه ويسخره لعمل لا ترضى عنه نفسه ولا يجرى إليه قلمه ولكنها أوضاع قاهرة لا يملك لها رداً وليس له إلا أن يعمل بمقتضاها، وإن كانت تقتل فى نضه ذاته ويحل محلها ذات أخرى غامرة متسلطة تقصيه عن نضه، فإذا النص مستلج وصاحبه فيه غريب لا يملك منه إلا ما يملك القانع الحاذق القادر على إنجاز عمل وفق برمجة مفروضة.

إن الناظر فى نصوص (الإمتاع) يلاحظ أن الكثير منها يلتزم فى جدولين مختلفين لا يسكن فك ما يقوم بينها من وجوه التعارض والاختلاف والتناقض، إلا إذا قدرنا أنها فى الأثر حادثة عن دافعين مختلفين وراسخة عن تصويين للكتابة متبايعين. والبحث عن الدافعين ومحاولة تبين التصويين يعيننا - لاشك - على فهم قانون من قوانين الكتابة الإنسانية فى هذا الآن.

كتاب (الإمتاع والمؤانسة) رسالة تجمع مسامرات وأحاديث وضروباً من التفاوض ولشاقفة والمناظرة، دارت فى

مرهقات العيش، عارفاً بالأسئلة الكبرى التى كانت مطروحة فى زمانه، جاءت كتبه طافحة بالعلم نابضة بالحياة مما بوأها لأن تكون مصدراً من المصادر الأولى عن حياة الناس وشواغل العصر.

لئن كنا لا ننكر أهمية هذه الدراسات ومساهمتها الكبيرة فى التعريف بالتوحيدى وبأدبه وعصره، فإننا نعتقد أن فى أدب الرجل ومؤلفاته جوانب أخرى مهمة لم تلق من العناية ما هى به جديرة؛ لأن الدرس الأدبى عندنا لم يتمود على طرقها لأسباب يعود الكثير منها إلى منهجية دراسة الأدب والمذهب فى تصور إشكالاته.

ومن أبرز تلك الجوانب ما تعلق بفعل الكتابة نفسه، وبالبحت عن السبل والمسارب التى قطعها النص ليستقيم بناء متميزاً على الهيئة التى وصلتنا والغوص فيه، برده إلى المكونات الدنيا، على القوانين المسيرة لنظامه والنوايس المتحركة فى نسقه.

ويؤلفنا هذا النوع من البحت على مسالك الإبداع والمضايق والضرورات التى يتحرك ضمنها مشروع الكتابة وتساهم، بصفة أساسية، فى نحت معالته وتحديد خصائصه. وهذا القبول من الدرس ليس جديداً فى مجال الأدب، وإن عرف فى العقدين الأخيرين تطورات حاسمة سببها ما بين منهجية الدراسة الأدبية ومنهجية العلوم الأخرى من صلة. فالكل يعرف أن دراسة المكونات ازدهرت فى الدراسات التى اهتمت بقضية الأجناس والأنواع، وحاولت أن تعرف محددات كل جنس أدبى، وما فى تلك المحددات من قابلية للتطور والانساع. والكل يعرف أيضاً ما جدد فى نظرية الأجناس الأدبية من تطورات مصدرها تطورات حدثت فى علوم أخرى كعلم الأجنة، مثلاً.

ونظراً إلى تعقد عملية الكتابة وصعوبة تفكيك نص فى أهمية (الإمتاع والمؤانسة) إلى مكوناته البسيطة ومعرفة كل الفروع التى صبت فيه والأصوات الساكنة فى أرجائه، فإننا نكتفى بدراسة مظهر نعتقد أنه يحتل من قضيتنا محل القطب؛ ومصادره تمزق صاحب (الإمتاع) بين وعيين،

ب - إخراج المكتوب على شروط تضمن بلاغته وتأسس عليها جماليته. وقد جاءت تلك الشروط في نص مطول كأنه جملة فقرات ضمت إلى بعضها، منها ما يستحضر في صيغة تقريرية ما أرسنه جهود البلاغيين والنقاد إلى زمن التوحيدى من قوانين في جمال النصوص وحسن القول، ومنها ما جاء تحذيراً من فتنة القول، وتنبها على ما فيه من الصلف والتمه وخفى الخداع، وهذه معارف منتشرة بين الناس جارية في الكتب منذ زمن مبكر. يقول التوحيدى رواية عن أبى الوفاء المهندس:

«وليكن الحديث على تباعد أطرافه، واختلاف فنوله مشروحاً، والإسناد عاليًا متصلًا، والمقن تامًا بينًا، واللفظ خفيفاً لطيفاً، والتصريح غالباً متصديراً، والتعريض قليلاً يسيراً. وتوخ الحق في تضاعيفه وأنيائه، والصدق في إيضاحه وإثباته، واتق الحذف المهل بالمعنى، والإلحاق المتصل بالهذر، واحذر تزينه بما يشينه، وتكثيره بما يقلله، وتقليله عما لا يستغنى عنه، واحمد إلى الحسن فرد في حسنه، وإلى القبح فانقص من قبحه، واقصد إمتاعى بهجمة نظمه ونثره، وإفادتي من أوله إلى آخره» (الإمتاع ٨ / ٩).

وبين الشرطين من التعارض ما لا يخلو، وهو تعارض يولد سؤالاً مهما تساهم الإجابة عنه في تعميق الفهم بفعل الكتابة وما يقف وراءه من تصورات. فهل يضع الجمع بين الشرطين الكاتب في صلب مفهوم للبراعة يربطها بالقدرة على السير في المضائق ورفع التعارض بين أمانة النقل ومثانة النسيج، أم أنه مجرد تصور للكتابة ولمسائل الأدب، يعتبر التعميق والتزين ومختلف الأساليب المبتعة في صياغة الملفوظ لا تغير من أصل المعنى وإن حسنت صورته ونمقت معرضه؟ إن السياق الحاف بهذه الشروط يرجع التأويل الثانى.

والتوحيدى نفسه ساعد أبى الوفاء المهندس على البناء على وهم المطابقة والذهول عن مسألة العبارة حين اعتذر له عن الارتجال والقول على البديهة:

مجلس وزير من وزراء بنى بويه، سردها المؤلف وأعاد إنتاجها كتابة بعد أن كانت مادة شفوية - حدثاً لغوياً منفلقاً - تنحل لحظة تنعقد وتموت حين تقال. والواضح أن عملية إعادة الكتابة هذه باستدعاء ما حلقه الذهن وانطبع في الذاكرة تمت بطلب من طرف خارجى له على التوحيدى دين ثقيل، ولعم جمة ليس أدل عليها من طريقة كتابة الخطبة في صدر الرسالة، حيث تفرع الأنا ذاتها بخطاب في الظاهر سرورى ولكنه من صنع المتكلم اعترافاً ثابتاً وشهادة على النفس قوية مؤكدة.

فالكاتب استجابة لنداء خارجى لا علاقة له بصاحبه إلا من جهة أنه كان أهم منتج لتلك المادة الشفوية المندثرة، وشاهداً مرموقاً حضر تلك المجالس وعهد الوزير بأعيان الأحاديث.

ولم يكتف المطالب بما طلب، وإنما وضع لصاحبه شروط إجهازه وأسلوب إخراجهم بفرض مبدئين واضحين:

أ - مطابقة الخطاب المنقول للأصل أو تطابق المنطوق والمكتوب،

«وهذا فراق بينى وبينك وآخر كلامى معك، وفاخنة يئسى منك؛ قد غسلت يدى من عهدك بالأشنان البارقي، وسلوت عن قريبتك بقلب معرض وعزم حى، إلا أن تظلمنى طلع جميع ما تخارولما وتجادبتما هذب الحديث عليه، وتصرفتما فى هزله وجدده، وغيره وشره، وطيبه وخبيثه ويأديه ومكتومه؛ حتى كائى كنت شاهداً معكم ورقبياً عليكما أو متوسطاً بينكما» (الإمتاع ٦ / ٧).

وبموجب هذا القانون، تطالب الكتابة بطاقة عالية من الشفافية والالتزام باحترام الأصل حتى لا تغير منه شيئاً، وأن تكون محاكاة ونقلًا أميناً، ولا يتسنى ذلك إلا أن تكون سطحا أملى ليس فيه نتوء يحكمس تفاصيل المنطوق فى أدق جزئياته. هو دعوة الكتابة إلى أن تكون تسجيلاً لوقائع تسجيلاً آلياً. والأساس النظري الواقع وراء هذا التطور هو اعتبار الكتابة جهازاً رمزياً يمثل المنطوق ويقعد السائب، دون أن يغير من أصله شيئاً، ودون أن تضيف إلى دلالاته دلالة.

ورسمه، بل إن احترام بنود العقد هاجس كان يطل عليه فى كل مرحلة من مراحل التأليف، وإن الرجل واحداً إذ ذاك تمام الوعى بأن الوفاء لها والعمل بمقتضاها أمر غير ممكن لأسباب ليس له فيها دخل فى كثير من الأحيان.

«قد فرغت فى الجزء الأول على ما رسمت لى القيام به، وشرفتني بالخوض فيه، وسردت فى حواشيه أعیان الأحاديث التى خدمت بها مجلس الوزير، ولم آل جهداً فى روايتها وتقويمها ولم أحتج إلى تسمية شئ منها، بل زهرجت كثيراً منها بتناصع اللفظ، مع شرح الغامض وصلة الحدود وإنعام المنقوص» (الإمتاع، ١/٢).

«وها أنا آخذ فى نشر ما جرى على وجهه إلا ما اقتضى من الزيادة فى الإبانة والتقريب والشرح والتكثيف». (الإمتاع، ١٨٧/٢).

«هذا آخر الحديث وختمته بالرسالتين، ويتقرر جميع ما جرى ودار على وجهه، إلا ما ملئت به شعشعا، وزينت به لفظاً، وزدت منقوصاً، ولم أظلم معنى بالتحريف، ولا ملت فيه إلى التحوير» (الإمتاع، ٢٢٥/٣).

ومحاولة الجرى على ما سبق رسمه، تقتضى من القائم على تنفيذ المشروع ثلاثة أشياء هبرت عنها النصوص الشبيهة بالنصوص المستشهد بها:

- تقليص الشقة بين المنطوق والمكتوب واعتبار النص المرسوم كتابة مطابقاً للنص الذى كان دار فى المجلس. وهذا «الوهم» يستند إلى إطار نظرى ضمنى يعتبر الكتابة تمثيلاً وحكاية للمنطوق بتعطيل ما تصوره الأقدسون من ضروب الزينج والميل فيهما عن الأصل الحكى. وهذا الإطار النظرى الذى يتحرك فيه التوحيدى، فى مثل هذه النصوص، هو إطار صاحب «البرمجة» المسبقة. وسنرى، بعد حين، نصوصاً أخرى يخرج فيها من إसार هذه الدائرة ليعلم بكثير من الوضوح والشفافية عن فهم متطور للفارق العظيم بين اللطنتين: لحظة المكتوب ولحظة المنطوق.

«هذا وأنا أفعل ما طالبتنى به من سرد جميع ذلك إلا أن الخوض فيه على البديهة فى هذه الساعه يشق ويصعب بمقرب ما جرى من الشفاوض، فإن أذنت جمعته كله فى رسالة تشتمل على الدقيق والجميل والحلو والمر والطرى والعاسى والمحبوب والمكروه» (الإمتاع، ٨/١).

فقد سكت التوحيدى، هنا، عن مسألة ستصبح فى غضون الكتاب من «المرهقات»، وسيطعن وهو يراجه الكتابة بالفعل إلى أنها حمل يتجاوز أن يكون تقييداً أو جمعاً لحديث سلف، وسكوته غيب عن صاحب البرمجة أمراً ذا بال، وهو أن المنطوق مخاطب لا وجود له خارج المكتوب الذى يستحضره، وأن استحضاره إخراج له من وضع الثلاثى والاندثار، وأن ذلك الاستحضار أو الاسترجاع لا يتم إلا عن طريق التذكر، بكل ما يترتب عن حمل الذاكرة من زيادة ونقص وتقديم وتأخير، ووضع للأمر فى غير مواضعها والتغير فى ترتيبها وفق أهميتها زمن حدوثها.

كل هذا يدفعنا إلى القول بأن أبا الوفاء كان يحمل التوحيدى على الوفاء لا على الكتابة، وأنه يخاطب فيه الناسخ الوراق الموفق الذى بإمكانه إشباع رغبة لديه فى الاطلاع على ما كان جرى بغايه حتى تخول الوثيقة بأمانتها غايه حضوراً أو شهادة ليتنفع بما دار ويتمتع بما جرى من أحاديث الشعر والنثر.

هذه بنود العقد بين طالب الكتاب ومستكتب دعى إلى عمل بشروط مملأة عليه ومفروضة على النص من خارجه. فهل يستطيع تنفيذ المشروع باحترام الاتفاق أم سيكتشف أن كتابة المنطوق ليست على ما يتصور، وأن للكتابة الإبداعية عامة منطقاً يختلف عن مجرد الجمع والضم والسرد؟

محاولة الوقوع فى منطق الآخر والمضايق المانعة

حاول التوحيدى فى مولفه الاهتمام بالمبدئين اللذين سطرهما طالب الكتاب وإنجاز المشروع على ما وقع ضبطه

فى أفق رغبتها. وليس أطرف فى الكتاب من هذه الدواعى المختلفة والرغبات المتباينة ووقوع الكاتب فى نقطة توتر قصوى وتقاطع سلطات تحاول كل سلطة الاستفثار بالمشروع وإخراجه على ما تقرر.

وليس أطرف فى الكتاب من هذه الفجوة العميقة التى يحدثها الوعى الحاد باستحالة الجرى فى بناء النص على ما سلف رسمه، ومن هذه الفجوة تتسلل نصوص هى متن خطاب واصف من قبيل ما سماه التوحيدى «كلاماً على الكلام» وظيفته الأساسية شرح التفاوت الحاصل بين النص المنجز المكتوب والنص الغائب المنطوق ووصف المصاحب التى عاناها الكاتب لاستحضار نص جامع لا ينلس قياده إلا عن جهد ولا تمكن سياسته إلا عن معرفة وقدرة ومع ذلك لا يسلم للمكتوب قياده ويفرض عليه فى كثير من المواضع سلطانه، فبأتى المكتوب على هيئة المنطوق وصورته.

والمكتوب متى أحاط بالمنطوق، وأخرجه من وضعه من حيث هو حدث إلى وضعه بوصفه علامة، فرض عليه منطق، وغير منه بما يستجيب لمقتضاه. وينسجم والقوانين الداخلية المتحركة فيه. وفى ملقى هاتين القوتين مستكتب مدعو إلى وضع ما يكتب فى أفق غير، وكاتب مبدع تدعوه أنه إلى وضع النص فى أفقه وإخراجه على ما يقتضى الإبداع ويرضى الأدب.

وبالإضافة إلى ذلك، لهذا الخطاب الواصف هو العلامة الدالة على ما مضى وانقضى من القول، والظلال والزوائد الحافة بفعل الكتابة تحاول أن ترسم صورة الأصل إما بالمدول الضرورى عنه أو بما بقى منه من أثر رقيق خفى، هو الشاهد على الغائب، والمسافة الفاصلة بين الحدث والعلامة. إنه حديث الكتابة عن نفسها، ورسم النص لمساره وتحولاته ولحظات توتره، وتردده بين لحظات مختلفة تشترك فى بناء كيانه.

الكلام سحر وسيل متدفق

لم تغب عن التوحيدى صعوبة إخضاع المنطوق للمكتوب، فهو بحكم إنتاجه لحظتين، يدرك أكثر مما يدرك أحد سواء الفرق بين الكلام حين مخاطب به ونساجل على

- اعتبار ضروب التعمد المصاحبة لعملية الإخراج، كالإبانة والتكثيف وصلة المخلوف وإتمام الناقص قيمة مضافة لا تمس الجوهر ولا تؤثر فى ما تكتنفه. وهذا عين التصور الذى أشرنا إليه عند المطالب، وهو تصور اقتضى الأمر الثالث:

- بروز كلمات مستعملة على أنها تدل على وظائف محابذة تركز على النقل والمطابقة بين الصورة والأصل، من قبيل «السرد» و«الرواية» و«النشر»، ولا نهمنا هنا مناقشة هذه المسألة، وإنما نشير إلى أننا وقعنا فى (الإمتاع والمؤانسة) على سياقات تدل، دلالة واضحة على إجراء هذه العبارات على معنى الهابذة، ولعل من أبرزها قول الزاهد الثانى وقد قصدوا إليه هروباً من حديث الشارع وشواغل الفتنة:

«وقصروا على القصة بفصصها ونصصها، ودهوا التورية والكناية، واذكروا الثث والشمين، فإن الحديث هكذا يطيب، ولولا العظم ما طاب اللحم، ولولا النوى ما حلا القصر، ولولا القشر لم يوجد اللب» (الإمتاع، ٩٣/٣).

فشرهة الزاهد من شرهة أبى الوفاء، ولهما الحرص نفسه على أن يكون الحديث محيطاً بموضوعه جملة وتفصيلاً، وعلى أن يكون مكتشفاً بينا حتى لا يخوف من أن يلمت المستمع شئ بسبب ما قد يضمن الحديث من أساليب التعمية والإضمار. وقد تأكدت الشرهة وتأكيد الحرص فى النص من وجوه أبرزها التمثيل الموجود بين لذة الاستماع ولذة الأكل.

إلا أن أبا حيان سرعان ما يتيقن من استحالة مسماه، ومن أن الوفاء وإخراج النص على رغبة المطالب لا يكفى فيهما الاستعداد النفسى والاعتراف بالجميل والامتنال لأوامر ذوى النعمة، فالمنطوق يمز تطويقه ويصعب تسييج، وللكتابة منطق به تفرض سلطتها على منتجها، والكاتب المبدع المقصى بالمستكتب حاضر وإن خفى، يفعل فى عمق النص وقراره وينازع الأنا المتسلطة لإرادتها فى امتلاك النص ورسمه

«.... وحصل ما يجيبك به ويصدق لك بحقيقته ولخصه وزنه بلغظك السهل وافصاحتك البين، وإن وجب أن تباحث غيره فافعل فهذا هذا، وإن كان الرجوع فيه إلى الكتب الموضوعية من أجله كافياً، فليس ذلك مثل البحث عنه باللسان وأخذ الجواب عنه باليسان. والكتاب سوات ونصيب الناظر فيه منزور، وليس كذلك المذاكرة والمناظرة والمواثاة فإن ما ينال من هذا أخض وأطراً وأهناً وأمرأه» (الإمتاع، ٣/ ١٠٧).

ولن أشد الأمور عسراً تطويق الكلام أو المنطوق على هذا النمط؛ لأنه إن أطلق على هوائيه وكان المتكلم بمنجاة عن التحفظ، لا يخاف رقيباً ولا يخشى عنياً، اطمأنت نفسه واثالث كلامه وحلت عقده، فنسى سياسة خطابه ونزعته الطمأنينة من كل التيقظ وأسلم العنان للمقول يذهب به حيث ذهب ويستهره فيخويه؛

«إذا طاب الحديث باسترسال السجية ووقوع الطمأنينة لها الإنسان عن مباديه، وسال مع الخاطر الذى يستهويه، ولتحفظ الإنسان فى قوله وحمله من الخطل والزلل حداً إذا بلغه كل الخاطر واختل» (الإمتاع، ١/ ١٤٧).

لذلك، يبدو من الصعب رسم الكتاب على مائتتضيه سنن الكتابة وتطلبت منهج التأليف، مهما استحكمت تلك المناهج وتعود الناس عليها وأصبحت من مألوف ما يتعاطون ويجرى بينهم. وقد وقفنا فى (الإمتاع) على نص يسط هذا المعنى بوضوح، ويختمه التوحيدى بجملة تلفت الانتباه تتنافذ معانيها، لأنه بناها على المقابلة بين حروف الجر، ويمكن حملها على وجوه منها ما قد يكون غاية فى الأهمية، لأنه إن حمل على ذلك الوجه دل على حس دقيق باللغة ومعرفة عميقة بعلاقة الإنسان بما يقول معتزلاً عن صورة التصنيف؛

«قد رأيت أياًها الشيخ - حاطك الله - عند بلوغى هذا الفصل أن أختتم الجزء الأول بما

عفر البديهة وخطرات البال بحسب ما يعرض أو نسوق إليه شجون الحديث واللغة عندما تتحول إلى علامة تسكن فضاء محدداً وتقيدها رموز متفق عليها. والرجل، زيادة على ما ذكر، عارف بالنصوص الأمهات التى توسعت فى شرح هذه المسائل، ووضعت أسساً متينة لنظرية مهمة تعتبر اللغة فتنه، والكلام للذة كلذة الطعام ولذة الجنس، لا بد أن نرسم حدود المحظور منها والمسموح به.

فالقول غلاب والخطاب يظهر على صاحبه فينساق إليه، لأن قوته لا ترد وعنفوانه لا يحد، فإذا المتكلم مجرور بالكلام، واقع فى دائرة سحره، فاعل منفعل فمفعول سيطر عليه خطابه ويحفر مجراه على ما يبريد تدفقه، لا على ما قدر له المتكلم به من رسم، وهى فكرة متى تدبرناها عميقة أهم ما فيها أنها تتحد من صلف الإنسان ومن اعتقاده الواهم فى السيطرة على ما ينشئ ويخلق، وتفتح أعينه على ما للموجودات، وإن كان واجدها أو بها موجود من استقلال وحرية وسلطان، وأن اللغة التى بها يكتب تكتبه هى أيضاً؛

وأعرض أياًها الشيخ هذا الحديث على ما ترى، والكلام ذو جيشان، والصدر ذو غليان، والقلم ذو نبيان ومتدفقه لا يستطاع رده، ومنبعثه لا يقدر [على] تسهيله، وخطبه خريب، وشأنه عجيب». (الإمتاع، ٢/ ١١٨).

والقول عصارة وتوثب وعفوية، هو فيض الطبيعة بما فيها من مشارب وأهواء الانفعال، غير مصفى ولا محكك يتلبس بالمقامات فيخرج على أقدارها ويؤدى الانفعالات بحسب قوتها وضعفها. وهو، إلى ذلك، طريقة فى التحصيل تختصر الطريق وتجمع فى الخطاب الواحد تجربة دهور من التعلم والممارسة، فيوفر على أصحاب المجالس وقتاً ثميناً يقضيه مجالسهم فى تحصيل العلم والنظر فى التأليف، ويأتون بعصارة حديثهم رهوا سهلاً طرياً غضاً، يستهلك فى حينه وتستمتع النفوس بلذائذه ولا يصعب على العقول أن تستسيغه، كالطعام الحسن الهين لا يترتب عنه لأكلة قلق بينما الكتاب جليس صامت وعلم، مهما اتسع، محدود وتحصيل صاحبه منه قليل؛

بوضوح عن الفرق بين موقف المشاهدة وموقف الكتابة، وأن التأليف في أي صورة كان هو جمع بين لفظتين لكل منهما منطقها وأسلوب تسليطها، ف لحظة المنطوق المنفصلة التي استعصت على القيد والانظام نراها في مواطن أخرى خاضعة، قابلة لشروط المكتوب ومقتضاه.

الخوض في الشيء بالقلم مخالف لإفاضة اللسان

لحظة الكتابة في (الإمتاع والمؤانسة) هي في الثريت آخر اللحظات، ولكنها هي المستوعبة لما سبقها، البانية لكيانه لولاها ما وقع في علمنا المنطوق، وما عرفنا ظروف استدعائه وإخراجها من وضع التلاشي والعدم ليلايس المكتوب ويدخل في إهابه ويرسم على أديمه، ويسكنه في صورة معجولة عن أصل صورته، ويمش في المكتوب وبه.

وكما وجدنا نصوصاً تحدثنا عن جموح المنطوق وصعوبة سياسته، وجدنا أيضاً نصوصاً عن المكتوب ومقتضياته والكتاب والفرق بينه وبين الخطاب. ولأن اللحظتين على ما قررنا لحظة واحدة تؤرخ لميلادهما وتتذكر أصلها وتصف صورة ذلك الأصل في كيانهما، جاءت النصوص متداخلة متعاقبة يستدعي الحديث عن اللحظة الحديث عن ملازمتها في حمز واحد.

والناظر في هذه النصوص يتبين، بسهولة، أنها تقوم على مقدمات واعتبارات نظرية ونتائج تترتب عن تلك المقدمات والاعتبارات، وهنا أيضاً ترد الأمور متداخلة، فكثيراً ما تكون المقدمات والنظريات تبريراً وتفسيراً لتعامل مع الأصل المنطوق بالزيادة فيه أو التقيص منه، على ما تقتضى سنن الكتابة.

وفي رأس تلك المقدمات ما اخترناه هنا لهذه الفقرة. وليس المهم ما فيها من تبشير عن الفرق بين المنطوق والمكتوب، وإن كانت المصادر المضافة (خوض بالنسبة إلى القلم وإفاضة بالنسبة إلى اللسان) تدعو إلى شيء من التحليل، وإنما المهم ما صاحب هذه المقدمة من تحليل يبنى على استعارة وكتابة من عالم ترويض الحيوان والتحكم في قياده يقول:

أنتهى إليه وأشفعه بالجزء الثاني على سياج ما سلف نظمه ونثره، غير حائج على ترتيب يحفظ صورة التصنيف على العادة الجارية لأهله، وعذري في هذا واضح لمن طلبه، لأن الحديث كان يجري على عواهنه بحسب السانح والداعي.

وهذا الفن لا ينظم أبداً، لأن الإنسان لا يملك ما هو به وفيه، وإنما يملك ما هو له وفيه (الإمتاع، ١/ ٢٢٦).

فإلى أي فن يشير المؤلف؟ هل هو ترتيب المنطوق في صورة المكتوب أم هو الفن اللغوي عامة؟ لا سيما ما منه يدور مشاهدة بين المتخاطبين. ولم النفي القاطع؟ هل فيه إقرار بسلطان الكلام على الكتابة واستعصاء الفوضى على النظام، أم أن ذلك مجرد صورة بلاغية تعبر عن الضيق والضمير من تنطع الفعل على العلامة؟

ثم ما دلالة التفسير وهو الذروة في النص في قوله ولأن الإنسان لا يملك ما هو به وفيه؟ لكن كان معنى الملك هنا في معنى السيطرة والدخول في النظام والترتيب، فإن الصلة في المفعول به محيرة مشكلة لعدميتها وكثرة الضمائر فيها وما هو به وفيه. فهل في الطرف الأول تضمين لتعريف الإنسان بالفكر واللغة أو الفكر/ اللغة (اللوجوس)، فإنسانيته باللغة فهي سببها وأداتها، دونها لا يكون في المنزلة التي وضعته فيها فكونه من كونها ولا معنى لوجوده خارجها؟ وهل هو باللغة باعتبارها قادراً على إنجازها وتوليدها وتوسيع أرجائها، وفيها أيضاً ضروب من الحلول والتناقض العميق يقولها وتقولها، يتكلم بها وتتكلم على لسانه، يكتبها وتكتبه، كيانات في كيان وصورة من صورة، وفيها كالمرايا المتناظرة والسطوح المتعاكسة، له عليها سلطان وسطوة ولها عليه نفوذ وغلبة يمسك بعنانها وتسل به وتستدرجه، فإذا هو مفتون مستسلم مطمئن يولد الخطاب ويولده الخطاب، يقول اللغة وباللغة يقال، هي موضوعه وهو موضوعها؟

ومهما كان التأويل الذي نطمئن إليه، فلا بد أن نقرأ في هذا النص هذه اللحظة الحرجة التي يعلن فيها الكاتب

على بياض، ومقيماً بلفظ وعبارة، لكان له ربح
واتاء، وزيادة ونماء» (الإمتاع، ١١٥/٢).

وهكذا، يتحدد المجالان المختلفان لكل نوع من أنواع
المحاطبات؛ فالأول من باب الرغبة والثانى من باب الاقتصاد
والادخار والتوفير. واحد من باب الإنفاق والإسراف إلى حد
التلف، والآخر ذمير وكثر تزد قيمته مع الأهم. على هذا
كانت سياسة كل خطاب مختلفة عن الأخرى، وكان لابد
لاستحضار المنطوق وترتيب من تفسير فى أصله بالزيادة
والتنقيص والتوسع وصلة الحديث تبعاً لاختلاف المقاصد؛

«وقد أملى علينا أبو سليمان كلاماً فى حديث
النفس هذا موضعه، ولا عذر فى الإمساك عن
ذكره ليكون مضموماً إلى غيره، وإن كان كل
هذا لم يجر على وجهه بحضرة الوزير - أبقاه الله
ومد فى عمره - لكن الخوض فى الشئ بالقلم
مخالف للإفاضة باللسان، لأن القلم أطول عنانا
من اللسان وإفشاء للسان أخرج من إفشاء
القلم، والغرض كله الإفادة، فليس بكثير
التطويل» (الإمتاع، ٢٠١ / ١).

«عدنا إلى ما كنا فيه من حديث المبالغة
- وكان قد استزدنى - فكتبت له هذه الورقات
وقرأتها بين يديه، فقال كلاماً كثيراً عند كل ما
مرّ بما يكون صلة لذلك الحديث، خزلته طلباً
للتخفيف» (الإمتاع، ٦٧ / ٣).

«وسمعت أبا النفيس يقول فى وصف الطبيعة
كلاماً له رونق فى النفس وأنا أصل هذه
الجملة به» (الإمتاع، ١٣٨/٣).

ومن أكبر أسباب التغمير والزيف بالنص عن الأصل،
 وإعادة صياغة التعميل على الذاكرة والبناء على ما علقه
الذهن؛ إذ لا تبقى الهيئة ماثلة والصورة قائمة، ومن النصوص
فى هذا المجال ما يؤكد أن الكتابة وإعادة الصياغة وقعتا
مرتبتين، يدل على ذلك اختلاط أزمنة التلغظ؛ فنجد زمن

«لكن الخوض فى الشئ بالقلم مخالف للإفاضة
باللسان، لأن القلم أطول عنانا من اللسان
وإفشاء اللسان أخرج من إفشاء القلم،
(الإمتاع، ٢٠١/١).

ففى طول العنان المجد والرفعة والشرف والخير، وفيها
أيضاً الراحة والمتسع وسهولة التحكم؛ فالقلم يجرى فى حلبة
عريضة وصاحبه مختار ينهى نصه لبنة لبنة، ويعاود النظر فيما
يكتب ويغير منه ويبدل بحسب ما يعين له وتهديه إليه قريحته
وندهوه جبلته، فى حل من كل ملاسبات الكلام التى ترهق
المتكلم وتضطره إلى القول على البديهة أو بحسب ما يسوق
إليه الحديث. ولذلك، كان هذا مضطراً، ولأن أكبر المهرقات
التي لا يعرفها الكاتب سباق القول وزمنه؛ فالكاتب لا يقاس
بمقياس السرعة والبطء شأن الخطاب المنطوق، وإنما بمقياسه
الخطأ والصواب والقبح والحسن. إن الكاتب ليس مجبراً على
الاستجابة الفورية لأى داع من الدواهي، وليست تلك حال
المحاطب. لذلك، كانت حاله أخرج من حال الكاتب، بكل
ما فى كلمة الحرج من معانى مضاهات السباق ومقتضيات
ظروف التكلم؛

«والكتاب يتصفح أكثر من تصفح الخطاب، لأن
الكاتب مختار والمحاطب مضطر، ومن يرد عليه
كتابك فليس يعلم أسرعته فيه أم أبطأت، وإنما
ينظر أصبت فيه أم أخطأت وأحسن أم أسأت»
(الإمتاع، ٦٩/١).

فظروف إنتاج الخطاب ومراسم تلقيه هى سبب ما بين
المكتوب والمنطوق من اختلاف، فالاضطرار بكل ما تنسج إليه
الكلمة من معنى هو سبب العفوية والجموح والغفارة فى
المنطوق والاختيار فى المكتوب، وما يتيح من إمكانات فى
قراءة النص والإفادة منه على مرّ الزمن، هو سبب ما علق به
الترويحى من صفات وهى كلها تدور فى فلك الخير
والركاء؛

«فقال آدم الله سعادته - لو كان ما يمرّ من
هذه الفوائد الغرر والمرامى اللطاف مرسوماً بسواد

الذى رأيناه فى أول كلامنا؛ حيث كان الكاتب واقعا فى شروط المطالب معتقدا عقيدته الأدبية وعلى رسم التأليف فى أفق الأدب، محولا إياه من قطب الآخر ورغبائه إلى قطب الأنا المبدعة فيحدد المؤلف للكتاب مقاصد غير المقاصد التى رأيناها على لسان أبى الوفاء، وبلوغ تلك المقاصد هو الكفيل بتنبهه إلى ما يقوم عليه الأدب وتنبى عليه الكتابة. يقول فى نص مهم جاء فى نهاية الكتاب:

«أبها الشيخ، وفكك الله فى جميع أحوالك، وكان لك فى كل مقالك ولعمالك، إنما نثرت بالقلم ما لاق به، فأما الحديث الذى كان يجرى بينى وبين الوزير فكان على قدر الحال والوقت [والواجب]، والاتساع يتبع القلم ما لا يتبع اللسان، والروية تتبع الخط ما لا تتبع العبارة، ولما كان قصدى فيما أحرضه عليك، وألقيه إليك أن يبقى الحديث بعدى وبعدك، لم أجد بدا من تمحيق يزدان به الحديث، وإصلاح بحسن معه المفردى، وتكلف يبلغ بالمراد الغاية، فليشم العذر عندك على هذا الوصف، حتى يزول العشب ويستحق الحمد والشكر» (الإمتاع، ١٦٢/٣).

وواضح أن الترحيدى يؤكد، وقد انتهى من التأليف، الفرق بينه وبين المشروع، وأن المراسم التى راعاها هى مقتضيات الكتابة وما (يليق) بالقلم على حد عبارته، فلم يكن وكده استرجاع النص المنذر، وإنما كان السير فى الكتابة على نهج الكتابة والاستجابة لمقتضاياتها، وقد جاء الفرق واضحا فى المقابلة التى أحدثتها الأداة «أما»، وهذا يعنى أننا أمام مشروعين مختلفين لا أمام لحظة مطلوب منها أن تقع على لحظة أخرى، فستحضرها بجزئياتها وتفصيلها، والتبرير النظرى الوارد فى النص تفسيراً لمعنى ما يفصل بين الأمرين هو من جنس ما سبق أن رأيناه، وإن كانت المقابلة فيه بين المنطوق والمكتوب أوضح وأتم، فلنا من جهة القلم والخط ومن جهة ثانية اللسان والعبارة ثم فعل المقابلة أو التفاضل «يتبع» مثبتاً أو منفياً، والتوسع والروية باعتبارهما دليل إمكان طريقة فى الإنتاج، والفرق بين القلم والخط،

تلفظ أول يكون المقصود فيه بالحديث الوزير ابن سعدان، وهو زمن ثان إن كان من يتجه إليه بالحديث الشيخ أبو الوفاء المهندس، والحكاية فى الزمنين حكاية بالمعنى، لذلك كان أبو حيان مدهوا فى المرتين فى المجلس وفى الكتاب إلى إعادة الصياغة:

«فقلت: هو كما قلت أبها الشيخ ولا بد من جواب يعرض عليه يأتى على بعض مآرب النفس، وإن لم يأت على قاصية ما فى المطلوب، فقال كلاما كثيرا واسما أنا أحكيه على وجهه من طريق المعنى، وإن اتعرفت عن أحيان لفظه، وأسباب نظمته، فإن ذلك لم يكن إملاء ولا نسخا، وأجتهد أن أؤرم متن المراد، وسمت المقصود» (الإمتاع، ١٠٨/٣).

«هذا منتهى كلامه على ما علقه الحفظ، ولقنه الذهن، ولو كان مأخوذا عنه بالإملاء لكان أقوم وأحكم، ولكن السرد باللسان، لا يأتى على جميع الإمكان ففى كل مكان» (الإمتاع، ١٤٤/٣).

إن وقوع التوحيدى تحت وطأة هذين التوهين من المضائق هو درجة الوعى الأولى باستحالة المطابقة بين المنطوق والمكتوب، وقد اكتشف وهو يصنع الكتاب أن للمادة التى يتعامل معها منطقاً يفلت عن إرادته، ويفرض عليه فى كثير من الأحيان سلطانه، وقد انتبه وهو يصنع الكتاب أنه يمارس صناعة مادتها وموضوعها واحد، وإن أهم ما فى عمله وما فى الكتاب - وهو البصاهة الحاصلة عن ذلك العمل - إنما هو بناء الهياكل والصور والأشكال لقضايا بقيت عالقة بالذهن معانى موجودة من معان معدومة، على حد عبارة أبى عثمان، لا يبعثها من جديد إلا اللفظ والرسم.

وهذا الوعى بحرية اللغة واستقلال الخطاب عن منشئه وبأهمية الصياغة والصورة فى عمله، بما هو استحضار بالذاكرة لكلام بقيت منه فى الغالب معانيه أو بعض معانيه وتلاشت صياغته والعبارة عنه، هو الذى سيساعد الكاتب المبدع فيه على إزاحة المستكتب والخروج عن المعتقد الأول

واللسان والمباراة إنما فى حظ كل منهما من الروبة والإنساع؛ فالحديث واقع تحت ضغط الكيفية أو الحال والزمن، وهو من أبرز مقتضيات المشافهة والخدمة بما تقتضيه من احترام الحديث والمتحدث إليه، بينما القلم خارج عن هذا الطوق متحكم أكثر من اللسان فى وجوه تصرف الكلام له إمكان أن يبحث وهو مطمئن عن الإمكانيات الواقعة فى اللغة، وأن يختار منها ما يناسب وما يراه أليق بما يعبر عنه بصرف اللغة فيه؛ فهو بمنجاة عن زلل الانفعال، بقلب ما يكتب ويعمل رآيه فيما يسطر وعن لفح حرارة الكلام عند المواجهة وتدفق سيله وقت المناظرة، فيقف ويتخير ويجهد فى تجويد أساليب الأداء وطرائق إنتاج المعنى.

وفى القسم الثالث من النص يتأكد الفرق الذى أشرنا إليه، بل تبرز القطيعة بالقصد المرسوم للتأليف فغاية الكتابة الخلود والخروج من دائرة الهمايت إلى دائرة المطلق، وإعطاء النص القدرة على الاستمرار أو إكسابه عصارة متجددة وحياة متدفقة، تمنع الزمن من أن يفعل فيه فعله وتصوره عن الزمن والموت، فالكتاب الحق ليس موتاً كما تراه لابن سعدان، وإنما هو صمت متدفق حياة لا تهدأ على مر الدهر، يخاطب قارئه ويحدثه حديث الكتابة الحق التى تستمد هذه الطاقة العجيبة من ذاتها لا من أصلها الذى تستدعيه وترسم خطاه، ولا من مرجعها واتصالها بمصرها. فخلود النص أو بقاؤه مرتبط بما ينفق الأديب فى التأليف من جهد، وما يصرفه من طاقة عمل، والجهد والعمل بالأساس منصبان على أسلوب الكتابة وطريقة الصوغ.

على هذا النحو، يخرج التوحيدى من دائرة الاعتقاد الأدبى الذى تخدنا عنه فى أول المقال، ويخرج من أفق الاستلاب والاستكتاب إلى أفق الكتابة، ويوسم مشروعه فى أفق وفى رغبة الكتابة ذاتها لا فى أفق الآخر ورغباته. وتؤكد هذه التجربة أن المبدع مهما كانت ضراوة الظروف المحيطة وضرورتها، يبقى مدفوعاً إلى منطق الكتابة، محمولا إلى فضائها حتى فى هذه النصوص الليالى التى ترهق أن تقنعنا بسداجة أنها خدمة - بالمنطوق وخدمة بالمكتوب؛ وإذ بالنص وإن انطلق من هذا منزلق خطوة خطوة إلى ما به ينهى كيان

الكتابة فيه ويحاصر كل أشكال الاستلاب والتوظيف والإقصاء؛ إقصاء النص عن أفقه والكتاب عن أناء.

إنها سلطة الأدب ومكانة الأديب فى مواجهة ضرور السلطة الأخرى التى ترهق أن يخضع لها ويكون فى خدمتها، وأن توظفه بحسب رغباتها وحاجاتها.

إننا، مع هذا النص، أمام كاتب لم تر فيه السلطة أكثر من ناقل؛ فأبى الوفاء للمهندس يطلب منه أن ينقل له نصاً لم يعد صاحبه يذكره، وفى ذلك النقل ما فيه من البحث عن الفائدة وضرور الإفادة، لكنه نقل لا يخلو من رائحة الوشاية التى ترهق أن يرد إليها الناقل عندما يلج فى مسألة الأمانة فيقول: «حتى كأنى كنت شاهداً معكما ورفيقاً عليكما؛ فالمرالبة، هنا، قد تحمل على أنها أسلوب فى تأكيد الأمانة والإفاضة فى الجزئيات، وليس شئ يمنع من حملها على ما فيها من التسلط والرقابة والمحابسة.

وابن سعدان، رغم تحفظ مفهوم، وطريقة فى تغليف النوايا معروفة، أخرج صاحب الكتاب أكثر من مرة لأنه يستعمله ناقلًا بالمعنى السابق وبمعنى أشد على المكشف وأقسى، وهو معنى الغمز والإفساد والسعاية، أو معنى أن يكون له عينا أو واسطة بينه وبين ما يقول الناس. والنصوص السدالة على ذلك كثيرة وخرج التوحيدى من بعضها صريحاً:

وقال: بلغنى أن أبا سليمان ... فقال: ما الذى حفظت من حديث عنهم وما يجوز أن يلقى إليها منهم؟ فقلت: سمعت أشياء ولست أحب أن أسم نفسى بنقل الحديث وإعادة الأحوال فأكون هامزاً وساعياً ومفسداً. قال: معاذ الله من هذا إنما تدل على رشد وخير وتفضل عن غي وسوء (الإمتاع، ٤٢/١).

وقد ترد الأسئلة أحياناً فى صيغة استجواب يؤكد حرص السلطان على أن يكون الأديب فى خدمته، ومصدر أخباره عن الوسط الذى ينتمى إليه. نلاحظ ذلك خاصة فى كثرة الأسئلة وتنوعها عند السؤال عن أخبار زيد بن رفاعه

لقد استطاعت الكتابة إخراجها من طوق الناقل الخبير
المطالب به في الكتاب مرتين فيما كان يدور في المجالس وفي
مشروع أبي الوفاء. وكان مطالباً في اللحظتين بالوفاء في
النقل، إلا أن التوحيد لم يستطع أن يكون وفيها إلا لسلطة
النص ومنطق بناء الأدب. ومن أبرز ما تدهوه إليه تلك السلطة
فك النص من إसार المحاث المظروف إلى المطلق المتجدد، وإذا
بسلطة الأدب تكفل السلطات الأخرى؛ لأنها زمنية محدودة،
وإذا بنا نعرف أبا الوفاء المهندس ونعرف الوزير ابن سعدان من
خلال هذه السلطة التي تبقى على مر الزمان طرية هضبة، لا
يدب إليها الوهن ولا ترقص بها الظروف.

ولما حديثه؟ وما شأنه؟ وما دخلته؟ وما خبره؟ فعلى هذا ما
مذهبه؟ (الإمتاع ٣/٢).

أو عن الشارع في مواطن عدة:

وقال بعد ذلك، حدثني عما تسمع من العامة
في حديثنا (الإمتاع ٢/٢٦).

وقد كان هذا السؤال مناسبة لتضمنين (الإمتاع
والمواصلة) حديثاً عن سياسة العامة يذكرنا بترات القرن الثاني
في الآداب الصغرى والكبرى.

تحويل المتعة

من البناء الشفوي إلى نسق المكتوب

شعيب حليفي*

- ١ -

بالقوة وبالفعل، وهي المدى التي سنتقل إلى المكتوب دون أن تشكل القوة الأولى في مراحلها الشفوية؛ فتحول بنية الشعر من حيث هو بناء شفوي ينتسب، عمودياً، إلى العام، وأخيراً، إلى الخاص، تشكلت بنيت صغرى نسيجها الحكايات والتواريخ، لها وظيفة الإضاءة وحفز البنية الثقافية البؤرية الكبرى؛ وقد ظلت هذه البنيات الصغرى تتعصب وتتدخل، تتسجم وتختلف، تتشكل وتتكرر. وقد نفّوت هذه البنيات الثقافية مع عامل القوة (القبيلة ذات العصبية)، واعتبر كل ما هو شفوي، قبل التدوين تدويناً لوجود الرواة والذاكرة؛ لأنها وثائق محفوظة ومتواترة في النقل الشفوي.

مع مرحلة التدوين، تمت معاودة نقل الشفوي مع ملاحظتين أساسيتين؛ ذلك أنه لم يتم نقل جميع الشفوي لأن المنظور أو المنظورات التي وجهت عملية التدوين، مؤدجة وموجهة بوعي باطنى يعمد إلى الاختيار والانتقاء والإلغاء والتحويل والتعديل والتحويل، إضافة إلى أشكال أخرى كانت حاضرة لم يتم التحقق منها. وما تم تدوينه وتداوله، كانت

مع بداية عصر التدوين، اهتم الرواة واللفزيون والأدباء والمؤرخون، من المشتغلين بالكتابة والتقييد، بتسجيل كل ما هو شفوي من الوقائع والأحداث، وما من شأنه أن يشكل ثقافة ومرجعاً وأداة ضبط ومعمار.

وكان نزول القرآن وتداوله شفوياً أمراً طبيعياً حتى صارت القنطرة نابعة بتدوينه كتابة، حيث تم الالتفات، مباشرة، إلى تدوين كل ما وصل عن العرب من وقائع وأيام وحكايات وتواريخ وأشعار وأقوال وتراجم؛ حتى إنه يمكن القول بأن المرحلة الشفوية هي الطفولة الناضجة للكتابة؛ إذ لم يكن هناك أدنى إشكال في هذا الانتقال ومحاولة ترسيم كل ما كان يتداول شفوياً، وحكراً على اللسان والذاكرة، رغم استمرارية حضور الشفوي المغذى للخلفى للمكتوب.

وقد نهضت الثقافة العربية - قبل تدوينها رسمياً وبشكل مألوف - بأنها ثقافات تنتمي إلى انتسابات فضائها

* ناقد وروائي، أستاذ جامعي بكلية الآداب، الدار البيضاء - المغرب.

كان في البناء الشفوي؛ وضرورته تتخلق من كون الأشكال التعبيرية الشثية بدأت في التراكم، وتساها في تشكيل الوهى الثقافى والسىاسى.

وإذا كان الشعر قد ارتبط بالقبيلة، فالنثر - والسرد ضمنه - ارتبط بالدولة إلى جانب النظم، رغم أن السرد لم يمد إلى بناء ذاته على حقائق مطلقة؛ حيث استطاع أن يشكل «إدراكًا» عند المطلقى الذى يتقبل الدلالة العامة للأدب، وفق قطبى النصة والمعرفة.

ويندرج أبو حيان التوحيدى فى إطار نوع من الأدباء الذين اختاروا حرفة الأدب بعد اطلالهم على الفرائث الشفوى والهلول، فلم يكن من فئة الذين اشتغلوا بالتحويل والتقييد، وإنما لجأ إلى التركيب والخلق مما جعل صوته مميزاً وسط أصوات شتى.

- ٣ -

يشغل التوحيدى (ق ٤هـ) موقعا استراتيجيا فى ثقافتنا العربية لاعتبارات يمكن لأى باحث - من زاوية تخصصه - إيجاد الأسباب الموضوعية الكافية. لذلك، فإن سيرة التوحيدى، وحدها، تشكل حكاية باذخة، انطلاقاً من صراعه مع الأدب والحياة والذات، والاعتقاد الفادح الذى كونه فى نهاية حياته، إثره، أحرق مؤلفاته وآماله، ليختار مصيراً استثنائيا سينتبه إليه الأدب العربى، بعد أكثر من عشرة قرون من الإهمال الأليم.

وبالإضافة إلى العديد من القضايا النظرية والنصبة المرتبطة بالكتابة عند التوحيدى، هناك نقطة مهمة تسترعى الانتباه، وهى كيفية بناء النص عنده وتشكله، بمعنى استراتيجية التحويل التى خضع لها نص «الإمتاع والمؤانسة» بوصفه نموذجا من البناء الشفوى إلى نسق المكتوب.

كل نص مكتوب هو عملية تأتى بعد نص أولى ذهنى تخيلى، تجرئى، غير منظم، لا يصل إلى المكتوب (التواصل الصامت) أو (التواصل المقروء) إلا بعد تحويلات هذه ورئيسية، تتحكم فيها البنية المعرفية العامة، ثم مجموعة من

أهدافه المرحلية والتاريخية مرسومة كحقائق تخدم رهائاً يقينا أكبر.

الملاحظة الثانية، تتوجه نحو كيفية نقل هذه البنيات وهل تبقى صغرى - كما كانت فى سياقها الشفوى - تابعة أم أنها تتحول إلى بلور لبنيات كبرى؟

- ٢ -

استفاد التراث السردى العربى كشيء شغوى ومكتوب، واستطاع امتصاص ما اعتبر «حقائق ثابتة»، وتحويلها إلى احتمالات وتخيالات. لهذا، فحينما كان عصر التدوين.. وجد السرد طرقاً هذه للتعبير وابتداع تخيلات لا حدود لها، فيمابقى الشعر مشدوداً إلى طريق رئيسية، يتحرد وينحرف عنها إلى ممرات وجسور أخرى لم تصل إلى طريق رئيسية تستقطب الآخرين.

إن انتقال البنيات الصغرى المحيطة بالشعر والقوة المصيبة إلى المكتوب، تحولت إلى بنيات مستقلة يمكن قراءتها، دون ضرورة استحضار تأكيدى للبلورة، فتشكلت بنية سردية مهمة، والدرج السرد العربى ضمن مفهوم أوسع هو الأدب، حيث «الواجب» على الأديب الوقوف فى «القلب» الواسع الذى أعطى لتعريف الأديب والأدب،

«ثم إنهم إذا أرادوا حدّ هذا الفن قالوا: الأدب هو حفظ أشعار العرب وأخبارها والأخذ من كل علم بطرف يهتدون من علوم اللسان أو العلوم الشرعية من حيث متونها فقط، وهى القرآن والحديث. إذ لا مدخل لغير ذلك من العلوم فى كلام العرب إلا ما ذهب إليه المتأخرون عند كلفهم بصناعة البديع من التورية فى أشعارهم وترسلهم بالاصطلاحات العلمية؛ فاحتاج صاحب هذا الفن حينئذ إلى معرفة اصطلاحات العلوم، ليكون قائماً على فهمها»^(١).

شيئاً فشيئاً، ابتدأ موقع السرد - المتشكل كتابيا وتداوليا - بنى بضرورته بالنسبة إلى الشعر، وليس تابعا كما

«النهائي» نسبياً في التداول، ففي هذه المرحلة يمكن الحديث عن «الإحضاع» والتدجين الذي تمارسه الكتابة/النسق والمؤسسة، عبر قنوات تحويلية، تدخل البنية تلك في بنية جديدة مؤطرة بقوانين للفهم والقراءة والتلقي، بخلفيات معرفية وإيديولوجية.

أين يتموقع التأويل في علاقة الكتابة بالتلقي؟

حينما يكتب الشاعر قصيدة وجدانية لمُتلقي معين، فهل تكفي العلاقة المباشرة تلك، وإن كان المرسل إليه محدداً ومعرفة هل يكفي لتأويل معين؟

اشتهرت كثرة من النصوص الأدبية، على تنوع أشكالها، بكونها اتخذت اسم «رسالة» عنواناً لها، لانساع المفهوم وتداوله، كما أن كثرة من المؤلفات تكتب لرغبة داخلية ذاتية أو رغبة جماعية خفية، أو قد تكتب بناء على طلب. وفي هذا السياق، تدخل نصوص «رحلية» كشمرة كتبت برغبة من شخص معين، كما فعل ابن بطوطة في تخففته، وغيره كثير. والأمر نفسه، يتكرر مع أبي حيان التوحيدي الذي يروي نص «الإسراع والموانسة» لشخص معين، والحكي نفسه يحوله إلى كتابة لشخص آخر.

هل يمكن أن نروي النص نفسه لشخصين، في زمنين متباعدين؟ إن النص، في هذه الحالة، لن يكون إلا إمحاء وموانسة، باعتبار أن المسامرة تتطلب حكماً، والحكي متعة كما يقول أحمد أمين في تقديمه للكتاب:

«ولتأليف أبي حيان لهذا الكتاب قصة ممتعة ذلك أن أبا الوفاء المهندس كان صديقاً لأبي حيان وللوزير أبي عبدالله العارض، فحرب أبو الوفاء أبا حيان من الوزير ووصله به ومدحه عنده، حتى جعل الوزير أبا حيان من سماره، فسأمره نحو أربعين ليلة كان يحادثه فيها، ويطرح الوزير عليه أسئلة في مسائل مختلفة فيجيب عنها أبو حيان.

ثم طلب أبو الوفاء من أبي حيان أن يقص عليه كل ما دار بينه وبين الوزير من حديث وذكره يتمتع عليه في وصله بالوزير... فأجاب أبو حيان

الأسس والعوامل التي تنجز الخصوصية الأدبية للنص؛ حيث التحويل من خامات ذات تلوينات إلى بنيات تصادى بداخلها عناصر ومكونات، فالتحويل هو استجلاء عام ونقل التجربة الذهنية - المعيشة إلى معرفة ثم متعة عبر صور مدونة ومشبعة برؤى وخلفيات وقناعات متمثلة لذاتها ولتصورات أخرى. وبسر هذا، يشكل أساسى، في السير الذاتية (النصوص التخيلية، عامة، في مرحلة متقدمة) والنصوص الرحلية؛ حيث يشكل النص انطلاقاً من صور تنبئ في السيرة، انطلاقاً من تحويل التذكريات إلى تجربة ذهنية ذات معنى وهدف، ثم تحويلها إلى مكتوب يخضع لتحويلات داخلية واستراتيجية على مستوى البناء، أما الرحلات فالأمر قريب من السيرة، باعتبار الرحلة سيرة مرحلية محدودة ومحددة في الزمان والمكان، يؤرخها الانتقال والسفر؛ ذلك أن انكبابها يركز على التذكر المتعلق بخط سير الرحلة ووقائعها من جهة، ثم تذكر محاربي عن الرحلة من جهة ثانية.

هذه التحويلات التي يمكن تلمسها في أشكال أخرى، وحق التغيرات، هي عملية معقدة وشائكة، لأن تحويل الحقيقى والخيالى إلى معرفة يتطلب مقدرة أدبية وفنية في فهم الكتابة، خصوصاً أن التحويل يتم على درجات ومستويات لأن الانتقال هو شكل دائم ولا متناه، مادام الأمر يتعلق بالتداخل النصي والتناص حينما نعتقد باكتمال النص.

عملية التحويل، من هذه الوجهة، تشمل معاني لا محدودة؛ منها تحويل التجربة من معيش متداخل ومشت لا يملك قناة واحدة للإحاطة به إلى حكي شفوى عادى ثم حكي شفوى جمعى متنقل، وإلى حكي قد يتخذ شكلاً من الأشكال الشربة أو الشعرية، وينتقل إلى المكتوب من طرف فرد واحد أو مجموعة أفراد بروايات مختلفة في السند وبعض الأخبار غير المركزية.

في كل مرحلة من مراحل التحويل هذه، يتطلب الأمر زمناً تنضج فيه، عبر التنقل والتعديل والإضافة ثم تنتقل إلى المرحلة الأخرى. فالنص الشفوى هو بناء لا مكتمل، «رخو»، قابل للامتصاص في أشكال متنوعة وأيضاً لتشكلات متغيرة. لهذا، فإن هذا البناء غير الثابت يتحول إلى نسق المكتوب

واصدق إذا أسندت، وافصل إذا حكمت..» (ص ١٩)، وأيضاً نحو تطبيقات تدمج المستمع/ القارئ في اللعبة في المرحلتين، والمرحلة الثالثة؛ حيث يتم رفق منسج الإغواء الذي يفرز التوحيدى كل غيوطه وهو - وحده - يحول نصاً شفوياً إلى تذكرات يعضها للمكتوب.

إن العناصر المتحركة في بنية المراحل الثلاث تتشكل وفق: التهيؤ للقضية، القضية، التفكير في القضية؛ وقد استعان التوحيدى لبناء ترسيمه التوصيلية هذه على عناصر أساسية؛ منها التشويق والتنوع في طرائق الحكى والتقديم وأيضاً في المواضيع المتناولة؛ بحيث إن كل سؤال يجده له امتداداً معرفياً في الثقافة والمفهوم الواسع للأدب، فيتحول إلى حكى ومعرفة يقدمان متعة للطرفين.

ورغم ذلك، فإن مرحلة الحكى الشفوى ذات بناء معقد، كما سيحترف التوحيدى بذلك حين طلب منه «الوسيط» أبو الوفاء عمولته حكياً، بقص كل ما دار بينه وبين الوزير، خلال أربعين ليلة؛

«هذا وأنا أفعل ما طابعتى به من سرد جميع ذلك، إلا أن الخوض فيه على البديهة في هذه الساعة يشق ويصعب بحسب ما جرى من الشفاوض، فإن أذنت جمعتك كله في رسالة تشتمل على الدقيق والجميل...»^(٤).

رغبان للتحويل تتعلقان من مواقع ومنطلقات مختلفة، ومتناقضة أحياناً، ولكنهما تصلان إلى نتيجة واحدة.

الرغبة الأولى للوسيط الذى يطلب حكيم في واحد؛ الحكى السمر، وقص ما جرى لأبى حيان مع الوزير، وهو بالضرورة ماسيفر نصاً ثانياً لا يشبه النص الأول المروى. والوسيط يطلب ذلك سمرأ على غرار الحكى الأول؛ أى اتخاذه مع الوزير ومحاولة منه لإنتاج نص ثالث. ورغبة الوسيط هذه، غير معلنة، فيها تجمى رغبة التوحيدى مبررة وصريحة، واختياره لنص «ثالث» مكتوب.

إن التحويل وضع بين اختياريين في كلتا الحالتين، سواء قبل الحكى أو الكتابة، لكن التوحيدى اختار إخضاع

طلب أبى الوفاء ونزل على حكمه. وفضل أن يدون ذلك في كتاب يشتمل على كل ما دار بينه وبين الوزير^(٥).

يتحول «الإمتاع والمؤانسة» هند أحمد أمين إلى حكى يتضمن بنية تهيئية للقارئ، فالتوحيدى يجد وسيطاً للوصول إلى الوزير وأبى عبدالله العارض؛ ونقره منه حتى أصبح واحداً من سماره، فالجزء الأول من الخبر يروى أن أبى حيان سامر الوزير أربعين ليلة تضمنت حديثاً وأسئلة ثم أجوبة.

أما بنية المسامرة، فإنها كانت في شكل حديث ثم أسئلة من طرف المستمع المهاور (الوزير) وجواب التوحيدى عنها. إنها صورة شقوبلية ثلاثية؛



يحدد الكاتب في تحويل المرحلة الأولى إلى بناء ملصغ من الاحتمالات، وذلك بتقديم الخبر في صيغ متعددة، منها التفاصيل والإغراء. ففي الليلة الأولى يفتتح التوحيدى حكىه جامعاً في التحويل للحظة الأولى؛

«وصلت إليها الشيخ - أطال الله حياتك - أول ليلة إلى مجلس الوزير - أهن الله نصره وشده بالمصمة والتوفيق أزه - فأمرنى بالجلوس، ووسط لى وجهه الذى ما احتره منذ خلق العروس؛ ولطف كلامه الذى ما تبدل منذ كان لا فى الهزل ولا فى الجد، ولا فى الغضب ولا فى الرضا. ثم قال بلسانه الذليق، ولفظه الأنيق؛ قد سألت منك مرات شبعنا أبى الوفاء، فذكر أنك مراخ لأمر البيمارستان من جهته...»^(٦).

هذه المرحلة بهذا الشكل تجعل التواصل ممكناً بدليل أن المستمع يشترك في كل القضية بتفاصيلها الأولى التى ستقود إلى الحكى. إنه حكى حول الحكى يقود إلى شروط المسامرة بين الطرفين.. «واجزم إذا قلت وبأخ إذا وصفت»

في نوال بفك ضيقه المادى والنفسى. ومع الثانى، الوسيط، الذى ألزم أبا حيان بمعاودة حكى ماجرى فشق عليه ذلك، وكتب تخلصا من الحكى والسؤال ورغبة فى استمرار كسب عطف الوسيط واستمرار الوساطة.

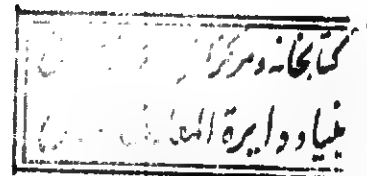
وفى ملاحظات ختامية، نسجل أن التحويل من مقام الشفوى إلى نسق المكتوب فى «الإمتاع والمؤانسة» هو عملية معقدة تشمل أجزاء ومكونات عدة، كبرى وجزئية، منها تشكل بنمة المسامرة، وضمنها بنمة الخبر والحوار المنقول والمسروود والمباشر، إضافة إلى التحويلات العميقة فى السؤال المطروح إلى جواب مفترض يتضمن بداعله «جهنات» أسئلة محتملة، وما تفرزه هذه الحوارية من تشويق وتنوع فى الخطابات والحكى.

المستمع الجديد إلى قارئ، كما أخضع النص الشفوى الذى ارتجله «على البديهة» - كما يقول - إلى نص مكتوب يجمع فيه كل شئ، بعد تبرمه من الشفوى واستعماله أسلوب التعلين، بأنه سيكتب «جميع ذلك»، تلبية لفضول السائل.

إن وصول «الإمتاع والمؤانسة» إلى حالته النهائية التى هو عليها الآن، كان نتيجة تحويلات عدة من بناء غير ثابت يلقي على البديهة إلى نسق مكتوب بعد قراءات واختزان معلومات تحولت إلى رؤية وأسلوب، ثم إلى حكى شفوى احتكم إلى شروط المسامرة والأسئلة والعامل الزمنى، ثم تحويلها إلى كتابة فى تلك الصيغة. وفى كل الحالات، كان المخلقى فرداً متميماً، وأيضاً حضور هامل الإكراه والضغط مع الوزير وهو يسأل فى وضعية المحتج، ورغبة من التوحيدى

هوامش:

- (١) ابن خلدون، المقدمة، دار البيان، (د.ت)، ص: ٥٥٣.
- (٢) أبو حيان الترحيدى الإمتاع والمؤانسة. بيروت، لبنان، منشورات المكتبة المصرية، ١٩٥٣، (صححه وضبطه وشرح هريه: أحمد أسن وأحمد الزين) ص (٥). هـ من التقديم.
- (٣) المرجع السابق، ص: ١٩٠ (الليلة الأولى).
- (٤) المرجع نفسه، ص: ٨.



المجلس. الكلام. الخطاب

مدخل إلى ليالى التوحيدى

سعيد يقطين

وقال بعض الأديباء، قال مصعب بن الزهير: «إن الناس يتحدثون بأحسن ما يحفظون، ويحفظون أحسن ما يكتبون، يكتبون أحسن ما يسمعون»^(١).

٠ - تقديم

٠ -

يقدم لنا أبوحيان التوحيدى فى كتابه (الإمتاع والمؤانسة)^(٢) تصوراً شاملاً لمتنوع قضايا الثقافة العربية القديمة، وفى مختلف جوانبها. إنه، وعلى غرار العديد من المصنفين القدامى، يمكننا من ملامسة كل ما يتصل بوسائل الإنتاج الخطابى والنصى، وأشكال تلقيهما وتداولهما، وبمختلف وسائل التواصل ومقاصده ومراميه. وهو بذلك ينسج للأضرب المختلفة التى تمس هذه الثقافة فى أبعادها الثقافية والكتابية، وما تحتويه من تمثيلات للإنسان والتاريخ والكون.

١ -

ما كان لهذا المصنف أن يكون على هذا القدر المهم من التمثيل العام والشامل للثقافة العربية القديمة، لو لم يكن

• كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، المغرب.

صاحبه هو أبوحيان التوحيدى المتميز بالاطلاع الواسع، والإدراك العميق لمختلف خصائص هذه الثقافة فى أصولها وتحولاتها من جهة، ومالم يكن على اتصال وثيق بعصره الذى عاش فيه بوعى تام، وبمواقف بيّنة، وبانفعال شديد من جهة ثانية. ومالم يكن على علم راجع بأهمية الفعل الثقافى والمعرفى فى صيرورة الإنسان العربى، وأفاقه، من جهة ثالثة.

٢ -

إن التوحيدى عاش عصره (القرن الرابع الهجرى الزاخر) بوعيه وذاتيته الخاصين. وهو بقدر ما عاش فيه، عاش على هامشه أيضاً. وأهلهت هذه الوضعية لرؤية تناقضاته الصارخة، والتعبير عنها بطريقة حرة، بعيداً عن منظور أى من الجماعات الاجتماعية التى كانت تتفاعل مع واقعها من زاوية الموقف الذى تتبناه فى رؤية الأشياء والحكم عليها. لذلك كان له موقف خاص، وكانت له رؤية محددة لكل الفرق والجماعات. هذا الموقف الخاص، وتلك الرؤية

هذه المرحلة على أتم وجه يمكننا، في مرحلة ثانية، من النظر إلى مختلف العلاقات والأبعاد التي نظمها وتحددها.

لكن الشائع في التعامل مع نصوصنا القديمة يغلب عليه طابع التأويل الجاهز، والمبنى على تصورات مسبقة، الشيء الذي يجعلنا نحاذر بإطلاق الأحكام، في الوقت الذي لا تتوفر فيه على كل المقومات المساعدة على استصدارها، وهذا تعبير عن ذهنية لم يبق ما يسوغ بقاها لإنجاز الفهم المطابق، والتأويل المناسب لما تقدمه الظواهر، لا لما هو موجود في المواطن.

• - •

لنتجاوز القراءات التقليدية، ولاجترح القراءة الملائمة نطلق من:

- ١ - السعى إلى الإمساك بآليات إنتاج (الإمتاع والمؤانسة).
- ٢ - وضع هذه الآليات في سياق الثقافة العربية بوصفها كلا واحداً.
- ٣ - قراءتها في ضوء تركز هذه الثقافة وتطورها.

٤ - تشخيص خصوصية (الإمتاع والمؤانسة) بالنظر إليها من خلال ما تمثله تلك الثقافة، وتقسيد طبيعتها، ووظائفها المختلفة.

ولتحقيق بعض هذه الشايات نطلق من ثلاثة مفاهيم مركزية، نختزل من خلالها مجمل القضايا التي نود معالجتها. هذه المفاهيم هي: المجلس، الكلام، الخطاب.

١ - المجلس:

• - •

أعتبر المجلس الفضاء أو المجال المتميز للتواصل الكلامي في الثقافة العربية القديمة. إنه الفضاء الخاص بالإنتاج والتلقي. تتمدد المجالس بتعدد الطبقات والجماعات الاجتماعية. وبحسب نوعيتها، يمكن التمييز بين ثقافة عامة (مجالس خاصة)، وثقافة شعبية (مجالس عامة). في مختلف هذه المجالس، وباختلاف الحقب التاريخية تتشكل الثقافة العربية في صورها المتباينة والمتشاكلة، وتعكس لنا العديد من

الخاصة، تأسيساً على تفاعله المحيقي مع الثقافة العربية في مختلف تجلياتها، ومع العصر الذي عاش فيه بكل تناقضاته. وهو في هذا المنحى يسير على منوال أستاذه العظيم الجاحظ (الذي وإن كان زهم الجاحظية، ظل متميزاً بنزوعه الخاص، وذاتية المتفردة). وإذا كانت ذاتية الجاحظ تتمثل في رؤيته الساخرة من الأشياء، فإنها تتخذ عند التوحيدى طابع التعبير عن المرارة. وهما مدلولان لدال واحد، الموقف من المجتمع والعصر.

• - •

كل هذه الاعتبارات مجتمعة، التي يمكن إحمالها في ما يلي:

- ١ - استيعاب الثقافة العربية في أصولها وتحولاتها، وما طرأ عليها في صيرورتها من تأثيرات جديدة.
- ٢ - التفاعل مع العصر وفق رؤية خاصة، وموقف محدد.
- ٣ - التعبير عن ذلك الاستيعاب، وهذا التفاعل، من خلال التصنيف والتأليف..

جعلت أبحاث التوحيدى يقدم لنا صورة مثلى لتمثيل جوانب مهمة، تتسع لمختلف قضايا الإنسان العربي في تعامله مع الثقافة، والتاريخ، والعصر. وقراءتنا مصنفه (الإمتاع والمؤانسة) تبين لنا باللمس مدى قدرته على عكس مختلف جوانب هذه الثقافة الممتدة إلى حاضرتنا. لذلك كلما نجحنا في تجاوز القراءات التقليدية لننتاج التوحيدى المختلف، ولغيره من القدامى، نجحنا في الإمساك بروح هذه الثقافة، بما يحق فهمنا للذات في تكوينها وتطورها.

• - •

أعتقد أن القراءة المنشدة إلى النهج العلمي، والمؤسسية على الوضوح النظري، هي الجديرة بتمكيننا من ملامسة تلك الروح ومحاولة مقارنتها. إنها، وهي تسمى في مرحلة أولى إلى إعادة بناء عوالم (الإمتاع والمؤانسة)، وفق نسق محدد المعالم يقرئنا من صورة تلك العوالم في كليتها (ظاهراً وباطناً)، تتنهج الطريق المناسب إلى الفهم والإدراك. وإنجاز

١ - ١ - ١ المتكلم:

فى نوع العلاقة الأول يهيمن المتكلم (المتكلم - السامع) فهو الذى يتكلف بالكلام (بفض النظر عن جنسه أو نوعه). ويكتفى السامع باستقبال الكلام والانفعال به (الضحك - البكاء - التعجب...). وقد يظل هذا الانفعال ضمنياً، أو يصبح متجسداً (فى مجالس ابن الجوزى كان السامعون يجهشون بالبكاء). وفى تلقى هذا الكلام يوظف السامع كل ملكاته فى التلقى بهدف الحفاظ على ما يستقبل، فتكون الأذن هى الوسيط الأساسى مع تشغيل حسيوى للحفاظ والمتخيلة. أو قد يلجأ السامع إلى تقييد ما يسمع فى أوراق خاصة لديه.

ويمكننا أن نمثل لهذا النوع من المتكلم - :

(١) الواعظ.

(٢) الخطيب.

(٣) الشاعر.

(٤) الراوى (القاص الشعبى).

وسيزة هؤلاء المتكلمين جميعاً تكمن فى القدرة على التأثير على السامع (البلاغة)، من خلال القدرة على تأليف الكلام وتقديمه فى السياق المجلسى بالصورة المناسبة (الثقافة). واجتماع هاتين الخاصيتين لدى المتكلم (البلاغى - الثقافى) يتيح للمتكلم الكلام فى أى مقام وعلى الوجه الذى يريد. لذلك فهو قد يقدم كلاماً جاهزاً ومعداً سلفاً، أو ينتج كلامه بذهاء وارتجالاً. وفى الحالتين معاً، وبناء على مستلزمات المجلس، فالكلام لا يستوى فى صورته النهائية إلا بعد المجلس غالباً (كما كان يفعل ابن الجوزى مثلاً). ذلك لأن المجلس، فى صورته التى حاولنا تجسيدها، حافظ أساسى لإنتاج وتوليد الكلام.

١ - ١ - ٢ المتكلم - السامع:

يختلف شكل السامع، فى العلاقة الثانية، عن نظيره السابق. إنه بدوره ينتج كلاماً. وكلامه هو الذى يحفز المتكلم ويوجهه إلى الكلام. لذلك نسم العلاقة هنا بـ «التفاعل». إن السامع مشارك ليجابى فى مقام التواصل. ويتخذ كلامه فى الغالب إحدى الصيغتين التاليتين: الطلب أو الاستفهام.

المصنفات والمؤلفات جوانب مهمة من محصلات هذه المجالس، وما يطرأ فيها من أشكال للإنتاج الثقافى لايزال العديد منها غير متناول أو مدروس. فإلى جانب التمييز السابق بين المجالس، يمكننا أن نفرق بين مجالس «علمية» وأخرى «سرية». وفى كل منها، وبحسب طبيعة المجلس ومختلف أطرافه المكونة له، يمكننا الحديث عن طبيعة الثقافة التى تنتج فى نطاق هذه المقامات التواصلية المهمة. وتستدعى الضرورة البحث فى مختلف هذه المجالس وتطورها، لأنها تمكننا من منظور اجتماعى وثارى، من تلمس أحد أهم محددات الإنتاج الثقافى العربى.

١ - ١

يتكون المجلس، لعلها كان أو نهائياً، خاصاً أو عاماً، علمياً أو سرياً من ثلاثة مكونات أساسية هى: المتكلم والسامع والكلام. وبذلك نعتبره أهم مقامات التواصل التى يهيمن البحث فى أنواعها وخصائصها، وآليات اشتغال مختلف مكوناتها وأطرافها.

نوجل البحث فى الكلام إلى النقطة التالية، وننتقل من المتكلم والسامع باعتبارهما طرفين أساسيين فى المجلس محاولين النظر إليهما من خلال العلاقة الناعمة بينهما، وذلك بغية تحديد موقع كل منهما، وأثره فى تحديد نوع المجلس، ونسوخ الخطاب الذى يتحقق من خلال تعاقدهما.

يمكننا التمييز بين نوعين من العلاقة: فعلية أو تفاعلية. فى الأولى يكون المتكلم هو الفاعل الوحيد. فهو الذى يتكلف بالفعل الكلامى فى حين يظل السامع متلقياً للفعل. وطبيعى أنه يتفاعل معه، فهو أن هذا التفاعل يظل ضمنياً، لأنه لا يتجسد من خلال فعل كلامى ثان يسهم فى ضرورة الكلام الذى ينتج من قبل المتكلم. أما فى العلاقة التفاعلية فإننا نجد أنفسنا أمام فعلين كلاميين لكل منهما طبيعته الخاصة التى تساهم فى جعل الكلام المنتج داخل المجلس وليد التفاعل بينهما.

ويأتى كلام المتكلم جواباً عن الاستفهام، أو استجابة للأمر أو الطلب. وتتولد عن هذا التفاعل بين الطرفين أنواع متعددة من الكلام يمكن إدراجها ضمن ما يعرف به: المحاورات، المناظرات، المسائل والأجوبة، الألفاظ والأحاجي... ويبدو من خلال هذه الأنواع أنها ترمى إلى تحصيل معرفة أو متعة تستدعيها طبيعة المجلس، كما يمكنها أن تكون دعوة إلى الكلام (الحكى). وفي هذه الحالة تختلف طبيعة الطلب أو الاستفهام باختلاف طبيعة الكلام المراد تحقيقه.

نعابن هذه الاختلافات من خلال هذه المصنفات التي تنبى على التفاعل بين المتكلم والسامع، لكن كلا منها يقدم لنا نوعاً مختلفاً عن غيره، وذلك باختلاف طبيعة الطلب أو الاستفهام باختلاف المجلس. من بين هذه المصنفات يمكن أن نذكر:

١ - (كلية ودمنة)، (أخبار عبيد بن شريح الجرمي)، (الإمتاع والمؤانسة)، (الهوامل والشوامل).

إن السامع دبشليم - معاوية - ابن سعدان - التوحيدى، فى هذه المصنفات، له أسئلة محددة ومقاصد خاصة. وإذا جاز لنا أن ندرج هذه الأعمال فى نطاق المحاورات أو المسائل والأجوبة، فذلك لكونها الإطار العام الذى يحدده المجلس، وتمثله العلاقة بين طرفيه الأساسيين (المتكلم - السامع). غير أن هذا «القاطر» يدفعنا إلى إجراء تحديدات أخرى أخص، تتصل بنوع الأسئلة والأجوبة، وما يتولد عنها من كلام. إن هذا التحديد الخاص هو الذى يمكننا من الانتقال من العام إلى الخاص، بغية معالجة الفروق النوعية التى تكشف لنا عن المؤلف والمختلف بين هذه المصنفات. قد يحتل دبشليم أو التوحيدى الموقع نفسه، لكن الأسئلة التى يطرحها كل منهما، والأجوبة التى يتلقاها، تجعل كلا منهما مختلفاً عن الآخر.

١ - ١ - ٣

كما تختلف المجالس عن بعضها من جهة العلاقة التى يأخذها طرفاها، ومن جهة طبيعة المحاورات التى تجرى فيها، والتى متضمنة أمام احتمالات متعددة، يمكننا، كذلك، التمييز بين مجالس واقعية، وأخرى تخيلية. ويبين لنا هذا

التمييز بجلاء الموقع الخاص الذى يحتله المجلس فى الثقافة العربية، باعتباره مؤثلاً لإنتاج الكلام وتلقبه. تقدم لنا العديد من المصنفات إمكانات التمييز هذه، ويمكننا توضيحها على النحو الآتى:

١ - مجالس واقعية: الموفقيات، المجالس المؤبدية، (الإمتاع والمؤانسة)...

٢ - مجالس تخيلية: المقامات، (ألف ليلة وليلة)...

وقد يتداخل ما هو واقعي بما هو تخيلي، وقد تكون بعض المجالس واقعية من حيث أطرافها (ذات بعد تاريخي)، لكن المصنف باعتصاده لها، قد يوحى إلينا بواقعية تلك المجالس، رغم كونها تخيلية بالأساس. وبها تغدو المجالس إطاراً عاماً، وفرة مركزية لقوليد الكلام وإبداءه. وتقدم لنا بعض المصنفات دليلاً على ذلك، بصورة تجمل من الصعوبة بمكان القطع بواقعية المجلس. لكن ما يهمنا فى الحالتين معاً، ومن زاوية خاصة، هو الانطلاق من خصوصية المجلس من حيث هو فضاء، ومقام للتواصل، ودراسة فى ضوء ذلك، للوصول إلى تحديد آليات الإنتاج الثقافى العربى، وإبراز أهم ملامحه وتجسيدات، وذلك لكون هذا التمييز يمكن أن يدفع بنا إلى اتجاه آخر فى التحليل ذى نزوع اجتماعي، وتاريخي.

١ - ٢ - المجلس والتفاعل

١ - ٢ - ١ - الدعوة إلى الكلام:

إن الدعوة إلى الكلام، مثل الدعوة إلى الطعام فى التقليد العربى. أو ليس الحديث من القرى؟! هكذا يدعو الوزير عبدالله بن العارض أباحيان التوحيدى إلى حضور مجلسه. فيبلى التوحيدى الدعوة. وفى علاقة الدعوة بالتلبية، نجد مساراً طويلاً ومعقداً من الأسس الناعمة للعلاقات الاجتماعية والثقافية، وأدبيات وآداباً كتب عنها الشئ الكثير. فالدهامى (الوزير) صاحب مجلس، وسقام، فهو صاحب البيت (الفضاء)، وهو منظم اللقاء. أما المدعو، فهو المثقف العارف، الذى لا يملك إلا سلطة المعرفة والإحاطة بكل شئ. مجموع العلاقات الواصلة بينهما لا يمكن أن تنأسس إلا على قاعدة «الطالب - المهيبة». لكن اختلاف موضوعات الطلب، واحتمالات الإجابة يستدعيان تدقيق العلاقة

ونلاحظ بجلاء صيغ الطلب والنهي الدالة على ما يجب توفره في الكلام ليكون «كلاماً»:

«أجب... دع... لا تجبن، ولا تتأطر... اجزم... بالغ... اصدق... الفصل...».

إن كل متضمنات هذه الشروط يمكن اختزالها إلى أربع نقاط تتصل بكيفية الكلام ومضمونه معاً على النحو التالي:

١ - ١ - الكيفية:

وترتبط بمفهومى الاسترسال والإطناب. ذلك لأن الاسترسال في الكلام يعطى للسامع إمكان الإحساس بالثقة في المتكلم، والدخول معه في حواراته التي يتحدث فيها، دون تدخل أى مشوش من المشوشات المعترضة (الحسبة - النسي - العصر). ذلك لأن مثل هذه التوقيفات الحائلة دون تتابع الكلام واسترساله تخلق لدى السامع ارتباكاً في المسيرة، وإعادة تنظيم الكلام، أو تمثيل حواراته الممكنة، أو توقعها. كما أن الإطناب يساهم في تقديم الجزئيات والتفاصيل التي يحتاج إليها السامع لملاءمة مختلف الفجوات أو الثغرات التي يمكن أن تنتج لو تم اعتماد الإيمائي أو الإيحائي. وهكذا نعاين تكامل الاسترسال والإطناب. إنهما وجهان لعملة واحدة قوامها تتابع الكلام وانتظامه، وفق نسق يقوم على التفاعل القائم بين المتكلم والسامع. إنه يحقق «الامتلاء» للمتلقى حتى لا يبقى عنده حاجة إلى المزيد. وفي العديد من المجالس نجد إشارات دالة على هذا الامتلاء الذي يترجم عنه بمثل هذا التعليق: «هذا كلام تام». (ص ٣٩). أو قوله: «هذا في الحسن نهاية، وقد اكتمل الليل، وهذا يحتاج إلى بدء زمان، وتفرغ قلب، وإصفاء جديد» (ص ٤١).

إن وصف الكلام بكونه تاماً ونهاية في الحسن، دليل على الاكتفاء والامتلاء. وهذه هي الغاية التي ينشدتها الوزير. وهي لا تتحقق إلا بالاسترسال والإطناب. هذا علاوة على كونهما يعطيان للسامع الثقة في ما يتلقى من متكلمه، لأن في الاسترسال دلالة على كون المتكلم يتحدث عفو الخاطر، دون تصنع أو تفتن زائف، كما أن في الإطناب إحاطة شاملة بالموضوع من مختلف جوانبه.

وتجدها على النحو الأمثل بين الداعي والمدعو. وذلك ما سنجدّه يتحقق فيما نسميه بـ «العقد الكلامي» بين ابن العارض والتوحيدي. وهذا العقد هو الذي سيوجه العلاقة بين الطرفين لإنتاج «الإمتاع والمؤانسة»، ويجعل الدعوة إلى الكلام محددة بطبيعة «ميثاق» مقبول من الجانبين.

١ - ٢ - العقد الكلامي

للداعي إلى الكلام شروطه الخاصة. وللمدعو إلى الكلام طلباته المحددة. فالكلام ليس مجرد «كلام». لذلك سنجد، في نطاق التفاعل، شروطاً تتصل بالمتكلم، وأخرى، بالسامع، وأخرى بالكلام والمجلس. ووقفنا على هذه الشروط الكلامية (العقد الكلامي) بين لنا بجلاء، لمن يريد أن يتعمق، أن هناك حضارة، أو ثقافة خاصة تتصل بالكلام وأصوله، لم نتوقف عندها بالقدر اللازم، في الثقافة العربية. ويمكننا أن نختزل كل هذه الشروط فيما يلي:

أ - شروط السامع - الداعي:

يقول الوزير مخاطباً أبا حيان:

«... أجبني من ذلك كله باسترسال وسكون بال، بملء فيه، وجم خاطرك، وحاضرك علمك. ودع عنك تفتن البغداديين... مع عفو لفظك، وزائد رأيك، وربع ذهنك. ولا تجبن جبن الضعفاء، ولا تتأطر تأطر الأغبياء. واجزم إذا قلت، وبالغ إذا وصفت، واصدق إذا أسندت، وافضل إذا حكمت، إلا إذا عرض لك ما يوجب توقفاً، أو تهدياً... وكن على بصيرة أتى سأستدل مما أسمعك منك في جوابك عما أسألك عنه، على صدقك وخلافه، وعلى تحريفك وقرافه» (ص ١٩ - ٢٠).

نعاين من خلال هذه الشروط أننا فعلاً أمام تصور متكامل لما ينبغي أن يكون عليه الكلام المجلسي، سواء من حيث طريقة أدائه أو مضمونه. ولانغالي إذا اعتبرناه بمثابة «بيان الكلام»، يستند إلى رؤية محددة للبلاغة والثقافة.

أ - ٢ - المخطوئ:

إذا كان الاسترسال والإطناب يتصلان بكيفية الكلام، فإن الشجاعة والالتزام يتصلان بمحتواه ومضمونه. إنه يمكن أن نسترسل ونطنب في الكلام دون مراعاة محتواه من جهة مطابقته للواقع أو الصدق. لذلك يمكن من خلالهما أن نتزيد، أو نحرف، أو نلغو... لكن الوزير يطالب بأحسان بأن يتحرى الدقة والصدق فيما يقول، وأن يستعمل السند، وأن يكون شجاعاً في الإدلاء برأيه، وبموقف ثابت ونهائي لا مجال فيه للشك، وألا يكون التوقف (هدم الاسترسال) إلا بهدف التدقيق والتحقق.

يتضافر الالتزام بقول الحقيقة، كيفما كان نوعها، والشجاعة بالتصريح بها، ويتكاملان، بل إن الوزير ينبه التوحيدى بأنه سيعود بنفسه إلى الأمور بقصد التحقق من صحتها وسلامتها، كأنه يذره بالآ يلتزم بغير الصحيح من الكلام، والصادق من المعلومات. وفي العديد من المرات التي يستدعى الحديث فيها البحث والتدقيق عن أمر ما، يدهوه إلى الرجوع إلى بيته، وتخصير رسالة في الموضوع لتكون موفقة ودقيقة، كما وقع حين سأل:

«لن البيت؟ قلت: لا أحفظ اسم شاعره، ولكنى أحفظ معه أبياتها. قال هاتهما؛ فأنشدت أول ذلك... قال: اكتبها. قلت: أفعل؟. (ص ٤٩ - ٥٠).

نستبين من خلال شروط السامع الداعى أننا أمام مشقف نموذجى له اطلاع واسع، ومعارف دقيقة، وهو ينشد من المجلس تحصيل المعرفة المحتمة، والثقافة الرفيعة المؤسسة على التقاليد العلمية المعروفة في ذلك العصر. إن مجلس الوزير ليس مجلساً للهذر والكلام التافه. لذلك فتقيد التكلم بهذه الشروط، معناه، أن الكلام الذى سيجرى فيه يقوم على المطابقة الصريحة لأقوال أصحابها، وللمعارف والعلوم التي تم التوصل إليها في تلك الحقبة.

ب - شروط المتكلم:

بإذعان التوحيدى لشروط الوزير إعلان عن قدرته على الالتزام بها لأنه متأكد من واسع علمه وغزير ثقافته، لكنه

بدوره يشترط شروطاً عدة، يختزلها في شرط محورى يتجلى فيما يمكن تسميته بـ «رفع الكلفة» بين المتكلم والسامع، ذلك لأن موقع كل منهما مبين للآخر. فالسامع له موقع في الدولة (وزير)، في حين نجد المتكلم موظفاً بسيطاً بالممارستان. ويستدعى هذا التباين الاجتماعى أن تكون هناك مسافة كلامية يحافظ بمقتضاها المتكلم على اللياقة وأصول الآداب التي يفرضها المقام الاجتماعى للمتحدث إليه. ومن بين هذه الأصول: مخاطبة الوزير بصيغة الجمع، وبالألقاب الكثيرة السامية. لذلك يستشعر أبوحان هذه المسافة الكلامية فيطالب بإزاحتها ليكون الكلام مسائراً لشروط السامع، لا حرج فيه، ولا تكلف، ولا نفن. يقول التوحيدى:

«قلت: يؤذن لى في كساف المهابطة، وتاء المواجهة، حتى أتخلص من مزاحمة الكناية، ومضايقة التعريض، وأركب جدد القول من غير نفية، ولا غشاش، ولا محاولة، ولا انحياش» (ص ٢٠ - ٢١).

إن المطالبة برفع الكلفة معناها، بكلمة وجيزة، المطالبة بـ «حرية» الكلام بعيداً عن أى مشوش من المشوشات التي تعترض الكلام في مثل المقام الذى يوجد فيه، لأنها تخد من حرية التكلم واسترساله. وفي قوله تأكيد على طابع الحرية في الكلام، وما النعوت العديدة التي جاء بها سوى عناصر تشوش تقلص من عفوية الكلام، وتوجهه نحو وجهة لا يرضى عنها المتكلم.

تتكامل شروط السامع والمتكلم، ونجد ذلك بجلاء في قبول كل منهما لشروط «العقد الكلامى». وبما جئنا الوزير فعلاً بقبوله شروط التوحيدى إذ يجيبه بتواضع جم، بأن لا عيب في كساف المهابطة، وتاء المواجهة، ولا يخفى تعجبه ممن لا يقبلون بهما.

نستبين من خلال هذا العقد الكلامى التفاعل الحاصل بين سامع نموذجى، ومتكلم نموذجى. وسينعكس على الكلام هذا العقد، لأن الكلام الذى سيدور بينهما له طابع خاص ومتميز، يكشف لنا من جهة عن اهتمامات وزير مشقف وانشغالاته، ومن جهة ثانية عن الرصيد المعرفى الذى تكون لدى التوحيدى باعتباره مشقفاً فذاً، وكاتباً نادراً.

قسّمنا أسئلة الوزير إلى مولدة للكلام، أو داعية لاستحضاره. وتبعاً لهذا التقسيم يمكن تبين مصادر التوحيدى من خلال طبيعة الأسئلة والإجابة المقدمة. وأمكنا ضبط هذه المصادر من خلال ما يلى:

١ - الذاكرة:

وتظهر لنا مصدراً من خلال إجاباته المتعلقة، بالأخص، بمعاصره من المثقفين، والكتاب، وأصحاب المذاهب والملل. إذ نلاحظ، بجلاء، دقة فى الوصف، وعمقاً فى رصد ملامحهم النفسية والمقلية والعلمية، وكذلك فيما يرويه عن مشاهداته وسماعاته من أفعال وأقوال تتصل بمختلف المشاكل والقضايا المعاصرة. وتبين من خلال كل ذلك ذاكرة قوية لا تدع شيئاً ولو بدا نافيها وجزئياً، ما دامت له دلالة خاصة تسهم فى تأليث الموضوع المعروض. وتبين فى الليلة الثامنة (١٢٩) وصفاً دقيقاً للعديد من الشخصيات التى سأله عنها ابن العارض، وتقدم لنا مثلاً حياً عن ذاكرته القوية، ورؤيته لرجالات عصره وفى مختلف الاختصاصات.

٢ - الحافظة:

تحتل الحافظة مكانة رئيسية فى الكتاب لأنه زاحر بالأقوال المنسوبة إلى أصحابها، سواء كانت شعراً أو نثراً. وإذا كان التوحيدى أحياناً يؤكد أنه أفرد أوراقاً وتلاها على الوزير، كما تجدد فى الليلة العشرين والثالثة والعشرين «وكان الوزير رسم بكتابة لمع من كلام الرسول (ص)، فأفردت ذلك فى هذه الورقات، وهى...» (ص ٩٢)، أو فى الليلة الثالثة والثلاثين: «وكان قد استزادنى، فكتبت له هذه الورقات وقرأتها بين يديه...» (ص ٦٧)، فإن شطراً أساسياً من إجابته كان مؤسساً على الحافظة، عندما توجه إليه أسئلة وليدة اللحظة، على نحو ما تجدد فى الليلة السابعة عشرة عندما يقول بصريح العبارة:

«فلما عدت إلى المجلس قال: ما تحفظ فى نفعال ونفعال، فقد اشتبها؟ وفزعت إلى ابن عبید الكاتب، فلم يكن عنده مقنع، وألقيت على مسكويه فلم يكن له فيها مطلع! وهذا دليل على دنور الأدب وروار العلم... فقلت...» (ص ٢، ج ٢).

وأخيراً، يبين لنا نوع الكلام الذى كان ينتج خلال هذا اللقاء، وصلته بالثقافة العربية - الإسلامية، وكيف كانت القيم الثقافية متجلية من خلال هذا التواصل، وهذا المقام (المجلس).

١ - ٣ - المجلس والكلام:

صار أبوحيان التوحيدى يختلف إلى مجلس الوزير كل ليلة. وهلى مدى أربعين ليلة (١) كانت العلاقة بين السامع والمتكلم علاقة سائل بحبيب. كانت الأسئلة محفزة ومولدة للكلام، أو داعية إلى استحضاره وترهينه. وفى الحالتين معاً، كانت تبرز أمامنا بجلاء آراء التوحيدى ومعارفه. هذا مع الإشارة إلى أن الأسئلة التى تتعلق باستحضار المعارف أكثر من الأسئلة التى تبرز لنا فيها مواقف التوحيدى، خاصة من معاصره، أو من بعض التيارات الفكرية أو المذهبية.

كانت المجالس فى أغلبها عفوية وغير منظمة من حيث الموضوعات المتطرق إليها فيها، فقد يتم الانتقال من النحو إلى الفلسفة، ومن الشعر إلى التصوف، دون ترتيب موضوعى أو فكرى. ولعل هذه أهم خاصيات المجلس؛ إذ يترك الكلام فيه حفر الخاطر، وتشتال الأسئلة أحياناً من ثنائى الإجابات، وهكذا ينجم الاستطراد وعدم الانظام الذى تستدعيه ضرورة المجلس. ولعل هذا الطابع الخاص هو الذى أدى إلى تنوع الموضوعات وتعدددها، وأفسح لها المجال لتتسع لمختلف الجوانب الثقافية قديماً وحديثاً، وفى مختلف الموضوعات والقضايا، سواء كانت تتصل بعلوم الدين أو الدنيا، أو بمختلف الفنون (شعر - نثر)، أو العلوم المتصلة بها، أو تعلق بعلوم عامة، أو شعبية...

فى كل هاته الحالات، يبدو لنا كتاب (الإمتاع والمؤانسة) مصنفنا جامداً لمختلف المعارف الضرورية فى تلك الحقبة، التى كانت تشغل بال المهتمين والمثقفين. وقرارة المصنف قراءة دقيقة نفث على مجمل القضايا المتداولة، يكشف لنا صورة دقيقة عن العصر وثقافته. وما أحوجنا اليوم إلى معرفة هذا النوع من الدراسات الدقيقة حول موضوعات وطرائق التفكير التى شغلت أجدادنا فى الحقب السالفة لأنها مفتاح الفهم والاستيعاب.

٣ - المتصرفية:

يعرف الجرجاني المتصرفية بكونها:

«قوة... من شأنها التصرف في الصور والمعاني والتركيب والتفصيل، فتتركب الصور بعضها ببعض... وهذه القوة مستعملها العقل تارة والوهم أخرى. وباعتبار الأول يسمى مفكرة لتصرفها في المواد الفكرية، وباعتبار الثاني يسمى متخيلة لتصرفها في الصور الخيالية»^(٣).

بهذا التحديد نعتبر المتصرفية متصلة بكل ما يخرج عن المحافظة والذاكرة، ونلمس من خلالها تعليقات التوحيدي، وأقواله التي يمكن أن تعزى إليه. وبحسب التمييز بين المفكرة والمتخيلة نجد حضوراً أكبر لما هو متعلق بالمواد الفكرية التي غلبت على صاحبنا، وجعلته شديد الاتصال بما هو عقلي أو قائم بالتجربة. وبمقارنة هذه المصادر الثلاثة نجد التوحيدي في كتابه (الإمتاع والمؤانسة) يغلّب جانب المصدرين الأولين لطبيعة المجلس والمقام الذي يوجد فيه، والذي كانت الأسئلة المرتبطة فيه بـ «استحضار» المعارف أكثر من الأسئلة «المولدة» للكلام أو الداعية إلى «التصرف» فيه بطريقة مختلفة عما يتطلبه التقليد الأدبي أو الثقافي الذي كان يسير عليه السامع، أو يتشبث به.

إن المصادر الأساسية الثلاثة تبرز لنا بجلاء «شخصية» أبي حيان التوحيدي من جهة، وتبين لنا من جهة ثانية مميزات «المثقف» في القرن الرابع الهجري، وما يستوعبه من ذخيرة معرفية، وخزانات نصية تتسع ل مختلف المعارف، وفي مختلف الاختصاصات. وهذا الطابع الموسوعي يبين بوضوح الطابع الثقافي المؤسس على الشفافية التي تجسد القيم المعرفية المتداولة، والتي تقوم على قاعدة:

١ - التخزين النصي:

وعملية التخزين هاته قد تستغرق ردهاً طويلاً من الزمن يلزم خلاله «الطالب» شيخه ليأخذ عنه، أو مجموعة من الشيوخ ليستملى ما عندهم، أو يسمع عنهم.

٢ - التداول النصي:

ويمكن في استحضار ما تم تخزينه و «المحاضرة» به في المجالس. والوصول إلى هذه المرتبة وهين بالقدرة على تحصيل الجانب الأول (التخزين) تحصيلاً كاملاً، وتاماً.

وإذا كان هذان البعدان متلازمين في نطاق الشفافية العربية، فإن بعداً ثالثاً يمكن أن يضاف، وهو:

٣ - الإبداع النصي:

لكن الإبداع، وهو الذي يمكن أن نجده ولید «المتصرفية» العقلية أو الوهمية، ظل مشدوداً بصورة كبيرة إلى عمليتي التخزين والتداول. وإذا ما تجاوزهما فإنه يصبح «ابتداعاً». وهذه الابتداعات، مهما كانت، لا يمكنها أن تشكل نصاً «قابلاً للتداول والمحاضرة». لذلك نظل دائرة الاهتمام بها محدودة وضيقة. وهذا ما جرى للعديد من النصوص العربية التي بقيت خارج نسق الاستعمال والاستحضار، لكونها، بأحد المعاني، تشغل عناصر تروم الخروج عن نطاق «الشفافية». ويمكننا الرجوع إلى هاته النقطة لمناقشتها في نهاية هذا البحث، بعد تناول ما يتصل بالكلام.

نتبين مما سبق أن المجلس في (الإمتاع والمؤانسة) يتميز بالصفات التالية:

- ١ - مجلس خاص يقوم على أساس التفاعل بين المتكلم والسامع.
- ٢ - أن المتكلم والسامع فيه نموذجيان؛ إذ يمثلان صورة دقيقة عن المثقف العربي في القرن الرابع الهجري.
- ٣ - عن طريق التفاعل بين السامع والمتكلم، واتساع خلفيتهما النصية والمعرفية، تم تناول مختلف أضرب الكلام، وفي مختلف القضايا التي كانت تشغل بال الفرد والمجتمع في تلك الحقبة التاريخية. وتناول مختلف أجناس الكلام وأنواعه يجعلنا نسم المجلس بأنه «هام» من حيث الموضوعات المعالجة، عكس المجلس «الخاص» المقتصر على جنس معين (الحكي مثلاً).

كل هذه الصفات تعطي كتاب (الإمتاع والمؤانسة) طابعاً خاصاً، يمكن أن نستكمل التدقيق فيه بعد انتقالنا إلى البحث في «الكلام» الذي كان موضوع مجالسه المكونة له.

٢ - الكلام:

٢ - ١ -

الكلام محور التواصل، وهو في الثقافة العربية يحتل أعلى المراتب. وإذا كان المجلس المقدم في (الإمتاع والمؤانسة) يضم السامع النموذجي، والمتكلم النموذجي، فلا عجب أن نجد الكلام الذي يجري بينهما يتصف بخصائص وسمات متفردة تخضع من جهة لطبيعة «العقد الكلامي» الذي يجمعهما، ومن جهة ثانية يتسع لمختلف المآلات والقضايا.

يبدو لنا الجانب الأول، وتبعاً للشروط التي يقدمها السامع ويستجيب لها المتكلم، من خلال كون الكلام يتصف بما يلي:

١ - صحة الوجود، أي نسبه إلى متكلم معين، ورأى محدد، (السند). وهذه النسبة ترجع الكلام إلى حقيقته التي يمكن التثبت منها وتعميق مدى صحتها (الصدق). وهذا البعد يسهم في تجنب «الباطل» و «الكاذب» من الكلام. ويتصل هذا بمصادر الكلام.

٢ - حسن الكلام وجسماله: إن الصحة والصدق تضاف إليهما صفة أخرى، وتتصل بالكلام من حيث تركيبه وبناءه فالسامع لا يهد سماع أي كلام، فالشروط الجمالي والبلاغي أساسى. لذلك نجد أوصافاً كثيرة للكلام الذي يندت تارة بالجميل، أو الحسن، وتارة بالمليح، والممتع أو المفيد.

ونجد الجانب الثانى فى اشتغال الكلام على كل الأجناس والأنواع؛ إذ لا يقتصر على شعر دون نثر، أو على سرد دون تقرير، أو على الجد دون الهزل... فكل أشكال الكلام حاضرة فيه، وكل الموضوعات تم تناولها بهذه الصورة أو تلك. وبهنا فى هذا المضمار أن نبحث فى أجناس الكلام وأنواعه وأنماطه التى يستوعبها بهدف معاينة كيفية حصول «الإمتاع» و «المؤانسة»، والوقوف عند طبيعة هذا الكلام ومقاصده ومرامييه. فمن أين نبدأ فى الكشف عن الكلام من جهة الجنس والنوع؟ وكيف يمكننا الإمساك بخاصية الكلام لتحديد طبيعته وبنائه؟

٢ - ١ - صيغ الأداء:

إن الصيغ الأدائية التى يستعملها المتكلم قبل إلقاء الكلام مهمة جداً، ويمكننا الانطلاق منها لأنها بأحد

الأشكال تؤثر على جنس الكلام أو نوعه أو «نأية» منه. فعندما يشرع التوحيدى فى الكلام بقوله: «حدثنا...» أو «أشدنا...» أو «قال الشاعر...»، نجد فى مثل هذه الصيغ ما يشير إلى الكلام من جهة جنسه. وكذلك عندما يسأله الوزير مثلاً «ملحة الوداع». ففى «الملحة» نجد صفة أخرى للكلام، لا تتصل بجنسه أو نوعه ولكن بالفرض منه أو القصد. لذلك يمكننا التمييز بين جنس الكلام أو نوعه ونمطه (القصد). وبدوننا كيف أن «الملحة» يمكن أن تكون شعراً كما يمكن أن تكون نثراً، لأنها لا تتعلق بالنوع، ولكن بالنمط.

نميز بين نوعين من صيغ الأداء على النحو التالى:

١ - صيغ نوعية: وهى المتصلة بالكلام من حيث طبيعته الجنسية أو النوعية أو النمطية. ونجدها فى مثل هذه الصيغ:

أشدنا، حدثنا، قال، حكى، حدثنى، أخبرنا...

٢ - صيغ مرجعية: وترتبط بمصادر تحصيل الكلام، ونمكننا من تمييز أصوله ومصادره، على نحو ما نجد فى:

رأيت، سمعت من، كنت مع، قرأت، رويت...

إن البحث فى صيغ الأداء هاته بنوعيتها تساعدنا على تحديد الكلام من حيث طبيعته وأصوله. وإذا كانت الصيغ المرجعية تتيح لنا إمكان التمييز بين الكلام الذى انتهى إلى المتكلم بواسطة السماع أو الرواية أو القراءة، وهو ما اختزلناه فى مجال الحافظة، أو توصل إليه عن طريق الرؤية أو المشاركة (الذاكرة)، أو أعمل الفكر فيه، وتصرف فيه بناءً على ما يقتضيه المجال أو المقام، فإن الصيغ النوعية تدفعنا أكثر إلى التأمل أو البحث، بهدف قراءتها القراءة المناسبة، بغية تحديد الأجناس والأنواع والأنماط التحديد الملائم.

ننتقل فى قراءة الصيغ النوعية من تصور خاص للأجناس^(٤). وقد أمكننا التمييز بين صيغتين كبيرتين تستوعب كل منهما عدداً مهماً من الصيغ الصغرى. هاتان الصيغتان هما: قال، وأخبر.

فالمشكل كيفما كان جنس الكلام الذى يؤديه، هو إما «يقول» شيئاً، أو «يخبر» بـ/ عن شئ، أي كانت العلاقة التى

بقيهما مع هذا الكلام (نسبته إليه، أو إلى غيره)، أو الصيغة التي يستعملها لنقل الكلام. لتأمل قول التوحيدى:

١ - قال بعض السلف:

«حادثوا هذه النفوس فإنها سرمة الدنور» (ج ١ / ص ٢٣).

٢ - ثم رجعت فقلت:

«ولفرائد الحديث ما صنف (أبو زيد) رسالة لطيفة الحجم في المنظر، شريفة الفوائد في الخير، تجمع أصناف ما يقتبس من العلم والحكمة والتجربة في الأخبار والأحداث، وقد أحصاها واستقصاها وأفاد بها، وهي حاضرة...» (ج ١ / ص ٢٦).

٣ - وقال سليمان بن عبد الملك:

«قد ركبنا الفاره، وتبطنا الحساء، ولبسنا اللين، وأكلنا الطيب حتى أجمناه، وما أنا اليوم إلى شيء أخرج منى إلى جليس يضع عنى مؤونة التحفظ ويحدثنى بما لا يهجه السمع، ويغرب إليه القلب» (ج ١ / ص ٢٧).

٤ - قلت:

«حدثنا ابن سيف الكاتب الراوية، قال: رأيت جحظة قد دعا بناءً ليهنى له حائطاً، فحضر. فلما أمسى اقتضى البناء الأجرة. فتماسكا. وذلك أن الرجل طلب عشرين درهماً. فقال جحظة: إنما حصلت يا هذا نصف يوم، وتطلب عشرين درهماً؟ قال: أتت لا تدري، وإني قد بنيت لك حائطاً يبقى مائة سنة. فبينما هما كذلك وجب الحائط وسقط. فقال جحظة: هذا عملك الحسن؟ قال: فأردت أن يبقى ألف سنة؟ قال: لا. ولكن كان يبقى إلى أن تستوفى أجرتك. فضحك. أضحك الله سنة» (ج ١ / ص ٢٨).

نلاحظ من خلال تأملنا هذه الملفوظات أنها لاتخرج عن إحدى الصيغتين الكبيرتين: القول أو الإخبار. ففي القول

الذى تجده فى الملفوظ الأول نجد تعبيراً عن تجربة، وتحصيلاً لخبرة بصيغة الطلب (محادثة النفس). وفى الملفوظ الثانى نجد تأكيداً للفكرة نفسها (فوائد الحديث)، لكن المتكلم لا يستعمل صيغة الطلب كما فى المثال الأول. إنه يتخذ رسالة أبى زيد موضوعاً، ويصفها لنا مبيهاً ما محتواه من موضوعات وأغراض. وفى هذا الوصف قول لما يوجد فيها. صحيح قد يبدو لنا هذا القول قريباً من الإخبار لوجود المسافة بين المتكلم والكلام، لكن طريقة الإخبار، وسياقه، وتجلياته أقرب إلى القول، «الوصف - التعليق». ونلاحظ فى المثال الثالث مزاجية بين الإخبار والقول فسليمان فى القسم الأول من ملفوظه يخبرنا عن نمط حياته السابق فى الزمن. لكنه ما إن ينتقل إلى الحاضر (وما أنا اليوم) حتى ينتقل إلى القول (التعبير عما يحتاج إليه). أما فى الملفوظ الرابع فهو خالص للخبر، فالراوية يحكى لنا ما رآه من أفعال، وما سمعه من أقوال بين جحظة والبناء.

يمكن أن نميز بين القول والإخبار من خلال بعض السمات التالية:

(أ) يتصل القول عادة بالزمن الحاضر، وبالصوت المباشر، الذى يقدم لنا المتكلم من خلاله ملفوظه الخاص (تقديم تجربة، تعبير عن حالة)، أو ينجز قولاً على قول (وصف - تعليق...).

(ب) يرتبط الإخبار عادة بالزمن الماضى، وبالصوت غير المباشر، حتى وإن كان المتكلم هو صاحب الملفوظ، لأنه يقدمه لنا وهو منه على مسافة (سليمان فى القسم الأول من ملفوظه). أما الصوت غير المباشر فيظهر لنا بجلالة فى المثال الرابع حيث المسافة زمانية وكلامية بين المتكلم (ابن سيف الكاتب) والملفوظ (قصة الجدار).

إذا تبين لنا هذا، أمكننا الذهاب إلى أن الجنسيتين الأساسيتين فى الكلام العربى هما: القول والخبر. وإذا جاز لنا استعمال المفاهيم القديمة فى الاستعمال العربى، نموض لفظة «القول» بالحديث، ونحملها معانى «القول» كما حاولنا تحديدها، وبذلك نضعها مقابل لفظة «الخبر». ولنا فى الدلالات التى وقف عندها التوحيدى، وهو يتحدث عن

والحديث، ما يميز لنا عملية التمييز هاته (الإمتاع ج ١، ص ٢٥)؛ اتصال «الحديث» بالجديد والحاضر. والخبر بالماضي.

٢ - ٢ - ثلاثة أجناس

إن الحديث والخبر باعتبارهما الجنسين الكبيرين يتحققان في الكلام العربي بشئى الأشكال والصور. وكما يمكن أن يتجسدا نشراً كما تبين لنا ذلك من خلال الملاحظات - الأمثلة التى جفنا بها، يمكن أن يتجسدا من خلال الشعر. ولا يسعنا المجال لتقديم الشواهد الدالة. وكفى لأى مطلع على الشعر العربى أن يتبين هذين الحدين فى الشعر العربى. فالشاعر، شأنه شأن أى متكلم، يقول شيئاً أو يخبر عن شئ. ولما كان للشعر مكانه المتميز فى الكلام العربى، نعتبره جنساً كبيراً، ونضعه بين الحديث والخبر.

وهكذا، بانطلاقنا من صيغ الكلام، وبطبيعته، نميز بين ثلاثة أجناس: الخبر والحديث وتوسطهما الشعر. ونشير إلى أن هناك تفاعلات عديدة بين هذه الأجناس. ويمكن لأى منها أن يتضمن الآخر أو يطرده. وإذا أردنا إعادة قراءة صيغ الأداء الموظفة بصدده أى كلام عربى، نجد أنها لا تخرج عن هذه الصيغ الثلاث التى نعملها دلالات معينة خاصة. وكل منها فى الاستعمال العربى متعددة الدلالات، وقابل لأن يوظف بصدده أجناس مختلفة. هذه الصيغ هى: أنشدنا - حدثنا - أخبرنا.

فالإنشاد يتصل بالشعر، والحديث بالقول، والإخبار بالخبر.

هذه الأجناس الثلاثة تم إنتاجها فى الكلام العربى بصور وأشكال متعددة. وهى لا تنزل نتيج إلى الآن، وإن اتخذت لها أنواعاً متعددة تتجلى من خلالها. بعض هذه الأنواع اختفى، وبعضها الآخر حديث الظهور. لكنها جميعاً قابلة لأن تؤول إلى هذه الأجناس الكبرى.

٢ - ٣ - السرد فى (الإمتاع والمؤانسة).

يتضمن كتاب (الإمتاع والمؤانسة) كل هذه الأجناس. وذلك بسبب طبيعة المصنف التى حاولنا تخمينها أعلاه. وهى

تتجاوز وتتناوب وتتداخل بعضها ببعض. وبوقوفنا عند الخبر نجد أنه يحتل مكانة متميزة فى الكتاب؛ ذلك لأن المسامرات لا يمكن أن تتم بواسطة الإنشاد والحديث فقط، ففى الإخبار مجال متسع للسمر إلى درجة أنه يرتبط به ارتباطاً كبيراً. ولما كان كتاب (الإمتاع والمؤانسة) حائلاً بكل الأجناس، نجد أن أنواع الخبر المتضمنة فى الكتاب، بسبب طبيعته الخاصة، لا تخرج عن «الأنواع الخبرية البسيطة»، ونقصد بذلك تلك الأنواع ذات البنيات البسيطة والأولية. لذلك نجد أنها تعتمد الإيجاز والقصر.

يمكننا توظيف مفهوم «السرد» للدلالة على مختلف الأنواع الخبرية، وذلك لتجنب الالتباس الذى يمكن أن يحدثه مفهوم «الخبر» الذى نجد «نوعاً» من هذه الأنواع، وذلك لكون مفهوم السرد أوسع وأشمل، ولا يمكننا نعت أى نوع من أنواعه بهذه السمة. لذلك نعتبره جنساً، و«الخبر» نوعاً أولياً. وتبعاً لهذا التحديد يمكننا التمييز، داخل الإمتاع والمؤانسة، بين نوعين سرديين هما: الخبر والحكاية.

٢ - ٣ - ١ - الخبر

نعتبر الخبر أصغر وحدة حكاية، ونميزه عن الحكاية بكون مركز التوجيه فيه يتمحور حول الفعل «الحديث». ويمكننا أن نسوق «ملحة الوداع» التى قدمت فى نهاية الليلة الأولى مثلاً للخبر على النحو التالى:

١ - جحظة يدهو بناء لبني له حائطاً.

٢ - فى المساء يطلب البناء عشرين درهماً.

٣ - يشتكر جحظة الثمن؛

(أ) عمل نصف يوم لا يساوى الثمن.

٤ - البناء يرى الثمن مناسباً؛

(ب) الحائط يبقى مائة سنة.

٥ - سقوط الجدار.

٦ - جحظة يسخر من عمل البناء الذى انهيار بناؤه قبل حصوله على ثمن أنعابه.

إن الخبر يتركز على «الحديث» (بناء الحائط). وكل ما دار بين البناء وصاحب الحائط من خصام، هو حول العمل

(أ) جريح لا يقطع صلته من أجل الحديث مع أمه، ففدعو عليه.

(ب) راع تحبل منه امرأة، فتتهم الزاهد.

(ج) الزاهد يكلم الصبي، فتظهر الحقيقة.

هذه الوحدات الخبرية الثلاث، تتوالى على صعيد الزمن، وتستغرق على صعيد زمن القصة مدة طويلة. لكن ما ينظمها جميعاً هو «الشخص» (جريح). فالوحدة الخبرية الثانية تبدو «خبراً» مستقلاً (الراعي والجارية)، لكنه يتصل بـ «الشخص» من جهة فعل الاتهام الذي يوسم به.

هكذا، نلاحظ من خلال التحليل الفرق الحاصل بين الخبر والحكاية. ولما كان كتاب «الإمتاع والمؤانسة» زاخراً بالأخبار والحكايات، يمكننا إدخال مفهوم آخر للتمييز بينها جميعاً. لقد انطلقنا أولاً من الجنس، فميزنا السرد عن الحديث والشعر. ودخل السرد «باعتباره جنساً» ميزنا بين نوعين في «الإمتاع والمؤانسة» هما الخبر والحكاية. والمفهوم الجديد الذي ندخله للتمييز بين الأنواع هو «النمط»، ويتصل بالغايات أو المقاصد من جهة، ومن جهة أخرى بطبيعة النوع في حد ذاته. وهذا التمييز الحديدي المتعلق بـ «الأنماط» يمكن أن يتسع لعدة إجراءات يضيئ المجال عن حصرها. لذلك يمكننا أن نحدد النمط من الجهات التالية:

١ - في الجهة الأولى ننظر في الكلام من خلال علاقته بالتجربة الإنسانية، وفي مدى مطابقته للواقع أم لا. ويتبع لنا هذا التمييز بين الأليف والمجيب. يتحقق الأول عندما تكون المطابقة مع الواقع (الواقعي)، ويميز الثاني عندما لا تكون المطابقة بسبب الانزياح الذي يحدثه التخيل (المجيب). وعندما ننظر في حكاية «جريح الزاهد» من هذه الجهة، نجد في كلام الصبي ما يحقق عدم المطابقة. في حين نجد في خبر «بناء الجدار» ما يثبت صلة السرد بالواقع.

٢ - وفي الثانية، يبرز لنا بجلاء الأثر الذي يحدثه السرد في المتلقي. وأمكنا حصر الآثار التالية التي تكمن فيها مقاصد السرد من خلال التمييز بين «الجدة» و«الهزل». وهكذا نجد خبر بناء الجدار ذا مقصد هزلي، في حين

في حد ذاته. وحين نعتبر الخبر أصغر وحدة حكاية فلكونه غير قابل لأن يحدف منه أى مقطع من مقاطعه التي يتكون منها.

٢ - ٣ - ٢ = الحكاية.

الحكاية أوسع من الخبر، ويمكنها أن تضم أكثر من وحدتين خبريتين. لكن مركز توجيهها لا ينصب على الحدث أو الفعل، ولكن على الفاعل، لأنه هو الذي تجتمع حوله، وتتأطر به صده الوحدات الخبرية التي تضمها الحكاية. ويمكن ضرب حكاية «جريح الزاهد» مثالا لذلك (الإمتاع والمؤانسة. ج ٢، ص ٩٧ - ٩٨).

(أ) جريح يتعد في صومعته.

١ - أم جريح تأتيه وهو يصرى.

٢ - تطلب منه خلال ٣ مرات أن يكلمها.

٣ - في كل مرة يختار صلاته.

٤ - أم جريح تدعو عليه لأنه عقها.

(ب) الراعي يحبل امرأة من القرية.

١ - راع يأوى إلى صومعة جريح، يضاجع امرأة.

٢ - المرأة تلد غلاماً من الراعي.

٣ - نفاذ دهاء أم جريح.

٣ - ١ - المرأة تتهم جريحاً.

٣ - ٢ - سكان القرية يهدمون الصومعة.

(ج) جريح يكلم الصبي.

١ - جريح يقطع صلاته، وينزل للناس.

٢ - جريح يسأل الصبي.

٣ - الصبي يقر أن أباه هو الراعي.

٤ - تعجب القوم، وإعادتهم بناء الصومعة.

إننا في هذه الحكاية أمام ثلاثة أخبار، كل واحد منها يمكن أن يستقل عن الآخر، وقابل لأن يتداول في إتيانه بمعزل عن الذي يليه:

١ - الأسمية = قصص الحيوان، قصص الجان، الملائكة، المفلين والأذكاء...

٢ - الموضوعية = قصص دينية - اجتماعية - عاطفية - سياسية...

٣ - النوعية = قصص أسطورية - خرافية - كرامات - مناقب، نادرة...

٤ - لامية = قصص رمزية - واقعية - عجائبية...

وما شاكل هذا من التصنيفات غير الدقيقة، والعامية، بصورة تجعلنا لو أردنا تحليل أثر سردى ما لوجدنا كل هذه المسلمات متضمنة فيه بصورة أو أخرى.

٢ - ٤ - تركيب:

٢ - ٤ - ١

وقف كتاب (الإمتاع والمؤانسة) عند نوعين سرديين هما الخبر والحكاية، وذلك بسبب طبيعة الكتاب، وطبيعة المجلس الذى كان يقوم على القنوع، والانتقال من جنس كلامى إلى آخر.

٢ - ٤ - ٢

من جهة النمط، ظل الأسلوب المعتمد فى سرد الأخبار والحكايات سامياً، وذلك لخصوصية الكتابة عند أبى حيان، وقلمنا تم اللجوء إلى الأسلوب المختلط. وهنا يمكن تسجيل بعض الفروق بين التوحيدى والجاحظ الذى كان أميل فى سرد الأخبار والحكايات إلى الأسلوب المنحط.

٢ - ٤ - ٣

فى علاقة التوحيدى بالمتلقى (مباشراً أو غير مباشر) المتفاعل، كانت أخباره وحكاياته ترمى إلى التعرف أو التفكير أو التدبر بحسب رغبات المتلقى التى تحدد له نمط السرد ومقاصده. ونلاحظ كذلك أن سرده كان يراوح فيه بين ما هو واقعى (أليف)، أو عجائبي (تخيلى). ويتحقق كل هذه الأنماط، وبهذا الشكل من التكامل، كان كتاب (الإمتاع والمؤانسة) فى كل أجناس الكلام (شعر - حديث - سرد)، وفى مختلف الأنواع والأنماط كتاب متعة ومعرفة، ويمثل

نجد حكاية جريح تقوم على الجد. يمكن أن يتداخل الجد والهزل، ومن خلال متابعة ما ينجم عنهما منعزلين أو متداخلين يمكن النظر فى السرد من خلالهما، عبر تحقيق المقاصد التالية:

- التعرف:

عندما يكون الغرض من السرد (حكاية/ خبر...) الإخبار بشئ ما، وتوصيله إلى المتلقى بهدف تحصيل المعرفة بشئ ما.

- العذب:

وهو يتجاوز التعرف لأن الغاية ليست تحصيل المعرفة فقط، ولكن أيضاً تحقيق العبارة عن طريق التأمل والتفكير، ويسر لنا هذا واضحاً من خلال «حكاية جريح»، وفى كل الحكايات التى تجرى معراها.

- الفكاهة:

ويمكن فى تحصيل المتعة من السرد سواء كانت وجدانية أو حسية. ويبدو هذا واضحاً من خلال خبر بناء الجدار.

وهذه المقاصد مجتمعة تتحقق من خلال كتاب (الإمتاع والمؤانسة)، الذى من خلال عنوانه نجد تحقيق هذه الغايات كلها.

٣ - وأخيراً، لحدد النمط من جهة الأسلوب، أو اللغة الموظفة فى إرسال السرد، وهو يكون إما سامياً، أو منمطاً، أو مختلطاً. ونجد السرد فى كتاب (الإمتاع والمؤانسة) غالباً ما يعتمد الأسلوب الأول، ويندر حصول الثانى والثالث.

يسمح لنا إدخال النمط بأشكاله الثلاثة، بالتدقيق فى صور الأنواع وتدقيق ملامحها، وذلك لكونه يتصل بكل الأنواع. فالعلاقة بالتجربة والمتلقى والأداة تتحقق مجتمعة، أياً كان النوع. وهو (النمط) يسهم فى تحديد النوع تحديداً دقيقاً.

بهذه التمييزات بين الأجناس والأنواع والأنماط نختصر تصور جديد، ومتكاملاً لقضية الأجناس فى الكلام العربى، ونجاوز بذلك التصنيفات السائدة عندنا، التى تضع لنا لوائح لا نهاية لها من الأنواع السردية على غرار التصنيفات:

وكل هاته الانتقالات تستدعي شروطاً خاصة ملائمة لطبيعتها وخصوصيتها. لكل ذلك نجد أن شروط الكلام ليست هي شروط الكتابة، وإن كان العقد ثابتاً فإنه يتغير بانتقاله من وضع إلى آخر.

٣ - ٢ - العقد الكتابي:

٣ - ٢ - ١.

تحدد شروط القارئ (أبي الوفاء) في مجموعة من الأسس التي تقوم عليها عملية الكتابة، وتبين من خلالها أننا أمام قارئ نموذجي أو مثالي. ويمكننا اختزال هذه الشروط فيما يلي:

٣ - ٢ - ١ - الإبداع:

ندخل تحت هذا المفهوم كل ما يتسع للكلام المكتوب الذي حددته البلاغة العربية في أرقى صورها في القرن الرابع الهجري. ويمكننا اعتبار شروط أبي الوفاء المهندس بمثابة «بيان للكتابة». وهي نذكرنا بصحيفة بشر بن المتحر في طريقة صياغتها:

«... ليكن الحديث على تباعد أطرافه، واختلاف فنونه مشروحات، والإسناد عاليًا متصلًا، والمثن تامةً بينًا، واللفظ خفيفًا لطيفًا، والتصریح غالبًا متصدرًا، والتعريض قليلًا مسيرًا، وتوخ الحق في تضاعيفه وأثناؤه، والصدق في إيضاحه وإثباته، واتق الحذف المثل بالمعنى، والإلحاق المتصل بالهدر...» (الإمتاع / ج ١، ص ٨ - ٩).

لا تختلف شروط القارئ عن شروط السامع من حيث الكيفية والاعتبار. لكن الفرق الأساسي نجده بين الكلام والكتابة. وذلك ما نسميه في النقطة التالية.

٣ - ٢ - ٢ - عدم الهاكاهة:

ينصح أبو الوفاء التوحیدی قائلًا:

«ولا تعشق اللفظ دون المعنى، ولا نهو المعنى دون اللفظ. وكن من أصحاب البلاغة والإنشاء»

بصورة متكاملة واقع الثقافة العربية في القرن الرابع الهجري، وبمكسر بشكل دقيق صورة المثقف النموذجي، كما يظهر من خلال المتكلم والسامع.

٣ - الخطاب:

٣ - ١ - الدعوة إلى الكتابة:

٣ - ١ - ١

إن الدعوة إلى الكتابة، مثل الدعوة إلى الكلام، في الثقافة العربية القديمة. ولعله لهذا الاعتبار كانت العديد من المؤلفات والمصنفات عبارة عن «رسائل» توجه إلى شخص معين (واقعي أو تخييلي) طلب من الكاتب التأليف في غرض معين (الجاحظ مثال واضح). والانتقال إلى الخطاب، انتقال من المظهر الشفاهي للكلام إلى مظهره الكتابي. ومثلما دعا ابن سعدان التوحیدی إلى مجالسه بهدف الاستماع إليه في قضايا خاصة، دعا أبو الوفاء المهندس التوحیدی إلى تقييد وتدوين ما جرى بينهما في هذه المجالس:

«وهذا فراق بيني وبينك وأخير كلامي معك، وفاقحة بأسي منك... إلا أن تطلعي طلع جميع ما تخاورنا وتجاديتنا هذب الحديث عليه، وتصرفتني في هزله وجده، وخبره وشره، وطيبه وخبيثه، وباده ومكتومه، حتى كأنني كنت شاهداً معكما، وراقباً عليكما أو متوسطاً بينكما...» (الإمتاع / ج ١، ص ٦ - ٧).

٣ - ١ - ٢

يدعو أبو الوفاء التوحیدی إلى نقل ما جرى ليطلع عليه في خلوته، وهو يصمم على أن يكون النقل أميناً إلى أقصى حد، ليحس وكأنه كان حاضراً في تلك المجالس. إننا من خلال الدعوة إلى الكتابة تنتقل:

- من الكلام إلى الكتابة.

- من اللسان إلى القلم.

- من المتكلم إلى الكاتب.

- من السامع إلى القارئ.

بعض الكاتب جيداً دوره عندما يكون أمام بياض الورقة، إذ عليه أن يوصل الخطاب إلى متلق غير مباشر. وهنا تخضر المسافة المكانية. فالاسترسال في الكلام لا يمكن أن يتحقق بالويرة نفسها في الكتابة. ذلك لأن المتكلم أمام سامعه يستعين بوسائط عديدة وهو يؤدي كلامه. فالحركات، ونبرات الصوت، كلها تساعد على ملء العديد من الفجوات أو الشغرات التي لا يمكن ملؤها في الكتابة دون إحصال الروية، وضبط تركيب الكلام ونائه لحصول المعنى وبلوغه إلى المتلقى.

هذه المسافة لا يمكن تجاوزها إلا بالخضوع لقواعد تأليف الكلام على صعيد الكتابة، وهي غير قواعد الكلام المباشر. لذلك تستدعي الروية الزيادة (ملء الفجوات) :

«ولما كان قصدي فيما أحرضه عليك، وألقبه إليك، أن يبقى الحديث بعدى وبعدك، لم أجد بداً من تنسيق يزدان به الحديث، وإصلاح بحسن به المفزى، وتكليف يبلغ بالمراد الغاية» (الإمتاع / ج ٣، ص ١٦٢).

إن التتميق، والإصلاح، والتكليف، كلها عناصر تعليمية عملية الكتابة، ليستقيم الخطاب، ويتم بلوغ القصد. بل إن هذه الزيادات تمتد لتعبر الأنفاظ وتآليفها، والتعليق عليها بواسطة الشرح والتوضيح:

«ولم آل جهداً في روايتها (الأحاديث) وتقويمها، بل زبرجت كثيراً منها بناصح اللفظ، مع شرح الفاضل، وصلة الهدوف، وإتمام النقص» (الإمتاع / ج ٢، ص ١).

تؤكد لنا من خلال بعض الشواهد التي أثبتنا بها، وهناك كثير غيرها يسير في المنحنى نفسه، المسافة الكبيرة بين الشفاهي وما يستدعيه، والكتابي وما يتطلبه. ونجاح التوحيدي في الوحي بهذه الفروق والإمساك بخصوصيتها جعلنا فعلاً أمام كاتب حقيقي، يمتلك ناصية اللسان، امتلاكه ناصية القلم.

٣ - ٣ - ٢

يسر لنا البعد الكتابي بارزاً في الكتاب، ومؤطراً للبعد الشفاهي ومستوعباً له. يظهر لنا الشفاهي واضحاً، وذلك

في جانب، فإن صناعتهم يفترض فيها أشياء يؤخذ بها غيرهم، ولست منهم، فلا تشبه بهم، ولا تجر على مثالهم... (الإمتاع / ج ١، ص ١٠).

إن في عدم محاكاة التوحيدي للبلاغيين والمنشئين دعوة إلى التميز عنهم على صعيد الكتابة، كي لا يهتم باللفظ دون المعنى أو العكس، كما كان جارياً في البلاغة العربية حيث يتم الانتصار لأحدهما دون الآخر.

وبربطنا الإبداع وعدم المحاكاة على صعيد اللفظ أو المعنى، نتحقق كل الشروط المنصوص عليها ليكون الكلام تاماً والكتابة بنية وكاملة. وبذلك نلاحظ أن كلا من السامع والقارئ نموذجيان. فعند كل منهما تصور متكامل ودقيق للكلام أو «الخطاب». وعندما نجد التوحيدي يقبل هذه الشروط مجتمعة، فمعنى ذلك أنه مثال أو نموذج للمتكلم والكاتب. وكما اشترط التوحيدي على الوزير رفع الكلفة، سيشرط على القارئ شرطاً خاصاً. وهو عدم اطلاع غيره على «الرسالة» لأن فيها وجهات نظره الخاصة في بعض معاصره لا يريد أن يظلموا عليها، «فليس كل قائل مسلم، ولا كل سامع ينصف» (الإمتاع / ج ٢، ص ١). وباستثناء هذا الطلب، فإنه يلتزم بكل الشروط، ويكون مبدعاً بحسب ما تتطلبه شروط الكتابة.

٣ - ٣ - الشفاهي والكتابي؛

٣ - ٣ - ١

بين المشافهة والكتابة مسافة زمانية ومكانية. فالمجلس مقام خاص للتواصل يحضر فيه طرفا الكلام (المتكلم/ السامع)، لذلك يجري الكلام وفق شروط مناسبة. أما الكتابة فشيء آخر. وذلك لاختلاف المقام والأداة، يستثمر التوحيدي هذه المسافة فيخطب أبا الوفاء قائلاً:

«إنما نذرت بالقلم ما لاقى به. فأما الحديث الذي كان يجري بيني وبين الوزير فكان على قدر الحال والوقت. والاتساع يتبع القلم ما لا يتبع اللسان، والروية تتبع الخط ما لا تتبع العبارة... (الإمتاع... ج ٣، ص ١٦٢).

بسبب طبيعة الكتاب (المحاورات - المحاضرات)، لكن نقل هذا البعد إلى الكتاب كما يبدو لنا من خلال الانتقال من صيغة إلى صيغة: مرة يخاطب السامع، وأخرى يخاطب القارئ، تارة بمصارف، وطوراً بهواجس الغات يجعلنا نرى في (الإمتاع والمؤانسة) كتاباً مزدوجاً نطالعنا فيه، وفي آن، صورة المثقف النموذجي في الثقافة العربية القديمة وهو يحاضر أو يصف، وصورة الإنسان المتفاعل مع عصره، والمعبر عن ذاته. وهذه السمة لم تجتمع إلا لدى القلائل من الكتاب والمثقفين العرب القدامى. ومن بين هؤلاء نجد التوحيدى بنبؤاً مكانة خاصة.

٤ - ١. تركيب.

٤ - ١

برطنا المجلس والكلام والخطاب كنا نروم الإحاطة بثلاثة وسائل تجلت من خلالها الثقافة العربية إنتاجاً وتلقياً. فالمجلس، باعتباره الفضاء الأساسي لإنتاج الكلام، ظل يتخذ طابعاً متميزاً داخل هذه الثقافة عصوراً طويلة. ولا معنى ذلك سوى ارتقاء الإنتاج الثقافي إلى البعد الشفاهي - التداولي، حيث تكون العلاقة مباشرة بين المنتج والمتلقي. وبسبب هذا الطابع المباشر تولدت الثقافة العربية بسمات خاصة يملئها «المقام». لذلك تعددت المجالس، واتخذت أبعاداً تختلف باختلاف الجماعات الاجتماعية والثقافية. يبدو ذلك في كون التسجيلات الثقافية المختلفة هي ولادة هذه المجالس في تنوعها واختلافها. فمنذ أن قيل «اعتزل عنا واصل»، كان معنى ذلك اختلافه عن غيره بمجلسه، وبالتالي بكلامه. لذلك نلاحظ أن مجالسه الخاصة تختلف عن مجالس العامة. والعديد من مجالس العامة ظل يقابل بالرفض والازدراء. وهذه جميعاً تختلف عن المجالس السرية (إخوان الصفا مثلاً).

٤ - ٢

لعب البعد المجلسي دوراً مهماً في تداول قيم نصية ومعرفة خاصة.

فبحسب نوعية المجلس، كانت الثقافة تتداول. ولم تكن عملية الكتابة سوى تدوين، أو تقييد لما قيل في المجلس

(الإسلام)، أو إعداد لما يمكن أن يقال فيه. وهذا التصور كانت رؤيته منبثقة عن البعد الشفاهي للتداول المعرفي. وفي هذا المضمار تخضر التقاليد التي أرسيت منذ صدر الإسلام بشأن التعامل مع الكتاب، والكتابة، والتي ظل فيها تأكيد الرواية أهم من الابتداع. وهذا ما جعل المثقف العربي القديم ينظر إلى مقداره ومكانته، بقدر حافظته وذاكرته، إذ من خلالهما تبين كفايته في تخزين النصوص، وقدرته على استحضارها والمداومة بها. لذلك لا غرابة أن نجد العديد من المصنفات العربية، والمعتبرة أمهات التراث العربي، لا تخرج عن كونها تخزيناً للنصوص، وتنظيماً لها بطريقة تمكن المتلقي من التعامل معها بقصد استحضارها، والمحاضرة بها.

٤ - ٣

يترج كتاب (الإمتاع والمؤانسة) ضمن هذا الضرب من التصنيف الذي نسميه بـ «المصنف الجامع». وتكمن طبيعة العمل الذي قام به النسوب إليه هذا المصنف في اعتباره قام فقط بـ «جمع» و «نظم» ما تشتت من نصوص، وفق نظام خاص، برع المصنفون فيه وفننوا في ابتكار أساليب عديدة لتمييز بعضهم عن بعض. ويمكن تقسيم هذه المصنفات الجامعة إلى قسمين: عام وخاص. فبمثال للعام بكتاب (الإمتاع والمؤانسة)، والخاص بكتاب (الصدقة والصدقي). فالأول حاول فيه التوحيدى أن يلهم بنصوص مختلفة، وفي موضوعات متباينة، عكس المصنف الثاني الذي خصه بموضوع واحدة (الصدقة).

٤ - ٤

ترك لنا العرب القدامى مصنفات جامعة عامة عديدة. ويمكن اعتبار كل منها ذخيرة نصية خاصة بجامعها أو مصنفها، أو خلفيته النصية التي تشكل منها ثقافته. نذكر من بين هذه المصنفات على سبيل المثال لا الحصر:

(عيون الأخبار)، (نثر الدر)، (ربيع الأبرار)، (محاضرة الأبرار)، (الموفقيات)، (البصائر والذخائر)، (الكشكول)، (المحلة)...

إنه حقاً تراث هائل من المصنفات الجامعة العامة والخاصة، وفي مختلف العصور، لم نولها بعد ما تستحق من

٣ - الحضور الخاص لأسلوب التوحيدى، ويومع هذا الحضور إلى حضور ذاتيته بشكل كبير، بالمقارنة مع المصنفات الأخرى الجامعة، بما فيها مصنفاته هو، وبالأخص (الذخائر والبصائر).

٤ - ٦

نجد من خلال (الإمتاع والمؤانسة) ومن سواء من المصنفات الجامعة، سواء كانت عامة أو خاصة، الترابط الحاصل بين المجلس والكلام الخطاب. ويمكن اختزال هذا الترابط من خلال تصوير ابن عربى لكتابه (محاضرة الأبرار، ومسامرة الأغيار)، وهو كما يبدو من عنوانه من المصنفات الجامعة، الذى يكتب فيه:

«وقال لى بعض الأدباء. قال مصعب بن الزبير،
«إن الناس يتحدثون بأحسن ما يحفظون،
ويحفظون أحسن ما يكتبون، ويكتبون أحسن ما
يسمون» (ص ٧، ج ١).

من الحديث إلى السماع، ومن السماع إلى الحديث مروراً بالحفظ والكتابة، نجد أنفسنا أمام دائرة كبرى ومتواصلة من الإنتاج والتلقى... وقراءتنا لهذه الدائرة الكبرى، وما تتسع له من دوائر صغرى، ومحاولة فهمنا لمختلف أبعادها وعلاقات بعضها ببعض، سواء تعلق الأمر بأطرافها، المتكلم والسماع، والحافظ، والكاتب، والقارىء، أو أجناس وأنواع وأنماط موادها، فى لحظة زمنية معينة، أو فى صيرورة تاريخية... هو الكفيل بجعلنا نمتلك معرفة أدق بثقافتنا فى تشكيلها وصيرورتها، وبالإنسان العربى منتج هذه الثقافة ومثليتها فى الزمان والعصر، فى الماضى والمستقبل.

الاهتمام والعناية. إنها مصنفات جامعة لشتى أجناس الكلام وأنواعه وأنماطه. وهى كما تسمح لنا بدراساتها فى تطورها التاريخى، تمكننا فى حقل دراساتها متفرقة من التبصر بمختلف جوانب الثقافة العربية وعلى المستويات كافة، وتفيدنا فى تشكيل فكرة واضحة عن معالم هذه الثقافة.

اعتبرت هذه المصنفات بمختلف أنواعها من كتب «المحاضرات» التى «محاضر» بها فى المجالس. وهى تأكيد للبعد الشفاهى الذى أومأنا إليه، لذلك نجد أن ما «محاضر» به مشترك بين العديد من هذه المصنفات، وهذا ما ساعد على «تداول» مجموعة من النصوص واستمرارها على مدى العصور.

٤ - ٥

يتميز كتاب (الإمتاع والمؤانسة) عن مختلف المصنفات الجامعة، رغم فقائه مع العديد منها فى شتى الجوانب من خلال النقط التالية:

١ - الحضور المتميز والقوى لذاتية التوحيدى. وهذا الحضور لا نلمسه فى العديد من هذه المصنفات التى ظلت عبارة عن تجميع معين للنصوص، أو وفق نسق خاص.

٢ - الحضور المتميز للعصر الشفاهى الذى عاش فيه التوحيدى. ويبدو ذلك فى كون (الإمتاع والمؤانسة) قدم لنا إفاذات مهمة بشأن معاصره من الكتاب والفرق والجماعات، فى حين اكتفت المصنفات الجامعة الأخرى برسم حدود بين العصر الذى عاشت فيه، والعصور التى تجمع شذرات من نصوصها.

هوامش

- (١) محى الدين بن عربى، محاضرة الأبرار، ومسامرة الأغيار، تحقيق: محمد مرسى الخولى. دار الكتاب الجديد. القاهرة ١٩٧٢، ج ١ - ص ٧.
- (٢) أبو حيان التوحيدى، الإمتاع والمؤانسة. تحقيق: أحمد أمين وأحمد الزين. المكتبة المصرية ١٩٥٣.
- (٣) على بن محمد الحرجانى، كتاب التعريفات. مكتبة لبنان - بيروت ١٩٨٥، ص ٢٠٨.
- (٤) حاولنا طرح هذا العصور، واقتراحه فى دراسة قيد الطبع عن المركز الثقافى العربى - بيروت ١٩٩٦ تحت عنوان: مقدمة للسرد العربى، البنيات الحكائية فى السيرة الشعبية.

المجسّيات والمقامات والآداب العجائبي

من الخيال المعقلن إلى الخيال الجموح:

دراسة في أهر السرد وتقنياته في النثر العربي

كمال أبو ديب*

I - القسم الأول: تأملات مبدئية

- ٩ -

والانساق، والإجماع، لتصبح أساساً لنظرة شاملة في الأنواع الأدبية. وليس هناك من ريب كذلك في جدوى العديد من المقولات والفصلات التي بلورها قدامة وأبو هلال العسكري وابن رشيق وحازم القرطاجني وغيرهم، لكنها جميعاً لم تؤد إلى استقرار نظرية في الأنواع الأدبية على قدر كاف من الشمولية والكمال الأشكالي لتوصيف النتاج الإبداعي العربي، على مدى زمني أو مكاني واسع.

بين ما أسمى إليه في البحث الحالي بلورة تصور نقدي يبنى على المعطيات الإبداعية في النثر العربي، كما تتمثل في نتاج أبي حيان التوحيدى، من جهة، وفي تراث إبداعي مغاير له، بل قد يكون مضاداً له تماماً، من جهة أخرى. واختصاراً للوقت والمساحة الطباعية فإنني لن أقدم الآن تفاصيل وافية عن التصور الذي أسمى إلى بلورته، بل سأكتفى بتخطيط مكوناته الأساسية.

- ٢ -

يمثل نثر أبي حيان التوحيدى القطب الأول من تصنيف ثنائي - مبدئي - أبناه هو: أدب الخيال المعقلن^(١) / أدب

لانزال نظرية الأنواع الأدبية في العربية بحاجة إلى قدر كبير من التأمل والتدقيق والتطوير. فليس ثمة مقولات أدبية تتجاوز النوعين الرئيسيين، النظم والنثر، إلا في ذلك النمط من الإنتاج الأدبي الذي ننسب نشوئه، خطأ، إلى تأثير الآداب الغربية في القرنين الأخيرين من الزمن. ولقد سعى العرب القدماء إلى تأسيس نظرية للأنواع الأدبية نابعة بصورة كلية من النتاج الإبداعي العربي، مستخدمين في ذلك مجموعة من الأسس التصنيفية والمحاكات الوصفية التي لم تمتلك قدراً وافياً من الاضطراب والتناقض، من جهة، ولم يتشكل حولها إجماع كاف ليمنحها الاستقرار الضروري لتبلور موروث نقدي وتصوري واسع وجلي، من جهة أخرى. إن تصنيفات تملب في (قواعد الشعر)، مثلاً، شبيقة دون شك، لكنها لم تكتسب ما هو ضروري من الفعالية النقدية،

* أستاذ الأدب العربي، جامعة لندن.

الإبداعى الذى مثل تقيضهما الفعلى، مع أنه أحيانا نسب إلى نفسه الوقوع فى إطار الجلسة، وهو ما سأسميه الآن «الأدب العجائبي» أو «أدب الخيال الجموح المنتهك».

هل هناك من شك فى أن المجلس شكل السباق المكاني الجذري لنشأة كثير من أنماط الإبداع فى العربية؟ أليس هناك من دلالة لانتشار كلمة «المجلس» فى مصادر عدة، بدءا بمجالس ثعلب البكرة جندا تاليفيا وانتهاء بمجالس أبى حيان التوحيدي التى أنتجت أعماله الرائعات من مثل (المقاسبات) و(الإمتاع والمؤانسة)؟ بل لتعامل واحدا من أقدم الشواهد التى نوقشت على المهجاز والاستعارة فى بيت المهلهل الجاهلي: «واستبى بعدك يا كليب المجلس» لئرى عراقة المجلس ودوره فى بنية الحياة الاجتماعية. ثم لتعامل الصيغة التى تستمر حتى الآن للمجلس فى بعض البيئات العربية، مثل المقبل اليمنى، نستجلى طبيعة الدور الذى يلعبه المجلس وعطوره السياسية والاجتماعية والثقافية، فى حيزات معينة من الوجود العربى.

- ٣ -

يبدو لى ممكنا أن أطرا مختلفة قد تشكلت ونشأت متخصصة بنشاطات محددة. ثمة «الحلقة»، التى يبدو أنها تخصصت بأمر المعرفة الموروثة من اللغة إلى الدين؛ وثمة «المجلس» الذى يبدو أنه تخصص بأمر المعرفة المهددة، من المنطق والفلسفة إلى الكلام والمذاهب والعلوم الطبيعية، وثمة الملتقى الآخر الذى نشأ ضمنه فن القصصين، والأرجح أن كلمة «المجلس» لم تطلق عليه. ويورد أبو حيان مقطعا مهما يحثل هجوما لادها على القصص وعلى القاص، ومن يحلق حوله ويقف مستمعا إليه. وهو مقطع رائع الدلالات سأناقشه بعد قليل. وبما يرجع هذه الفرضية أن العرب عرفوا نمطين آخرين من التجمع اختصا بمصطلحين مؤكدين هما «المريدة»، الذى يبدو أنه كان تجمعا شعريا، و«السوق» الموسمى الذى يبدو أنه كان تجمعا تجاريا واقتصاديا. ولا شك أن تخلقات وتجمعات مشابهة فى طبيعتها كانت ذات وظائف مغايرة ومتخصصة، بينها الدينى الطقوسى، مثل الحج، وبينها الدنيوى اليومى، مثل القوافل التجارية والأسواق.

الخيال الجموح. ويتشكل كلا القطبين فى إطار تصورى وأدائى أود أن أسميه بأدب المجلس، وأسمى النوع الأدبى الذى ينتج فى سبناه «الجلسية»، وجمعها «الجلسيات». ويبدو لى ممكنا تماما أن اكتشف هذا النوع الأدبى والسباق الأدائى الذى تشكل فيه - وهو المجلس الجماهى الرسمى الذى يتعقد عادة لغرض محدد هو مناقشة أمور أدبية وفكرية وفلسفية ولغوية ودينية ذات طبيعة إشكالية أو معضلة معرفية أو بحثية أو جدالية أو جزائية.. إلخ، فى مفرذ سلطة دنيوية أو دينية - يسمح لنا بتفسير المصطلح الذى أطلق على نوع أدبى هربى مشهور لايزال يحيط به قدر كبير من الغموض هو فن «المقامة». فالمقامة فى تصورى هى النوع المضاد للجلسية؛ الثانية ترسخت فى الجلوس الفعلى فى مكان محدد، مسمى ومألوف أو مشتهر عادة؛ والأولى تدبى بوجودها لحسن نام بالمفارقة اللاذعة وميل إلى التلكة، واشتق اسمها من تقيض الجلوس وهو القيام (دون أن يعنى ذلك بالضرورة أنها كانت تتشكل وتؤدى وقولها بالفعل)^(٢٢). إن الأمر مطابق تماما، لكن طباقا عكسيا من حيث المضمون، للتصور التقويضى الساخر الذى يتمثل فى بيت أبى نواس المشهور:

قل لمن يبكى على رسم درس

واقفا ما ضر لو كان جلس

أى أن فن المقامة نشأ على خلفية تراثية إبداعية مثل الجلوس فيها، كما مثل المجلس، الإطار الأدائى والتصورى الذى يجسد بنية معرفية، ورؤية معينة للعالم، واهتمامات محددة بهما، خاضعة جميعها لمشاغل التراث الرسمى ومجسدة لتركيب متميز من تركيبات السلطة الاجتماعية والسياسية والدينية والاقتصادية والفنية والثقافية. واكتسبت المقامة خصائصها من عملية نقض ضمنى تصورى لمعطيات الجلسة، فلم تربط نفسها بسباق تصورى وأدائى محدد، بل حدثت فى سباق سردي سمته الأولى الانفتاح والوجود فى الفضاء الخارجى، فى الهواء الطلق غالبا. أى أن الجلسة والمقامة شكلتا فضاءين متعارضين تعارض المثلث والمفتوح. غير أن كلا الجلسة والمقامة ظلتا لزمان ما نتاجا لفاعليات الخيال المعقلن. ومن مكان ما فى فضاءيهما البثق النمط

وكي لا يبدو هذا الإطار التصوري كاملا كاملا يشعر باستحالة أن تكون الأمور على هذا القدر المطلق من الاتساق، أود أن أسارع إلى القول بأن كل هذه الأطر مرت بمراحل تطورية على مدى زمني شاسع، وأن أيا منها لم يكن منضبطا مغلقا انغلاقا كليا لا يسمح بنفاذ نشاطات مغايرة إليه. بمعنى أن الجمعية كانت في مرحلة مبكرة الإطار الأدائي للمعرفة الموروثة قبل أن نكتسب تخصصها واتساقها المعرفي. كما أن بعض المقامات نسب إلى نفسه صفة التشكل في سياق المجلس الجماهيري شبه الرسمي، وهكذا. غير أن أهم ما أود تأكيده هو أن هذه التقنيات والأطر لم تكن بالضرورة واقعية فعلية، بل كانت ابتكارات متخيلة ابتدعها الفنان لأغراضه الخاصة. وإنه لمن السذاجة بمكان أن نعتقد أن لبالي التوحيدى ومجالسه في (الإمتاع والمؤانسة) كانت فعلا أحداثا تاريخية وقعت له مع الوزير أبي عبدالله العارض أولا، ثم قام بتدوينها لأبي الوفاء المهندس، كما يزعم. إن نظرة سريعة إلى حجم مادة كل ليلة من الليلي لتشعر باستحالة أن تكون تلك المادة قد أهدت واكتملت في الإطار الزمني المحدد للمجلس، وهو سهرة في مجلس وزير. ولعل الصعوبة التي وجدها أحمد أمين في تحديد الشخصية التاريخية التي يسميها أبو حيان بهذا الاسم أن تعود إلى هذه السمة التخيلية للأمر بأكمله. وما أدعيه ينطبق على المجالسات، والليالي، والمقامات، بل على الحلقات أيضا. ومن الدال جدا، كما لاحظ أحمد أمين بذلك، أن لبالي التوحيدى «أشبه شيء» لبالي شهرزاد، مع اختلاف جوهرى في خصائص كل منهما [المقدمة، ج ١، ص: (ص)]. وما أظن أيا منا على قدر من السذاجة (والعباطة؟) كاف ليوقن أن شهرزاد جلست فعلا ألف ليلة وليلة تقص على شهریار الصامت المشدود حكاياتها الصاعدة، وأنها لم تفعل شيئا سوى الحكى، ولم تحتج مرة واحدة إلى السعال أو الذهاب إلى المرحاض، ولم تصب ليلة بطش أو بصداع، كالصداع الذى يشجنى الآن، بمنعها من الكلام لساعة أو ساعتين خلال هذه السنوات الطوال. إن مفهوم الليالي، تماما كمفهوم المجلس، ابتكار تخيلى حاذق من أجل أن يتم فعل السرد الإبداعي على أجمل وجه يملك الفنان أن يحققه.

٣ - ١

ومن هنا، فإننى أزعم أن مفهوم الليالي أحد الابتكارات المدهشة للمفاعلية الإبداعية العربية، بلوره أولا أبو حيان التوحيدى^(٣)، بعد أن كان قد تشكل أصلا في هيئة المجلس، واستعاره منه الخيال الشعبي ليرد به على الثقافة الرسمية السائدة، ويقوض مقوماتها بابتكار عوالم سحرية مدهشة خوارقية، وتصور للعالم والقيم والمجتمع والثقافة مناهض ومناقض لما تجسده وتصدر عنه وتفرضه تلك الثقافة الرسمية. ومن أجل الغلو في القيمة السحرية الإدهاشية لمبتكرات هذا الخيال، زعم القاص العربى لما يبتكره أصولا ومناخات وشخصيات غرائبية فارسية الأصل أو هندية - تماما كما يفعل الروائي المعاصر، ولنتأمل مثلا جون غاولز أو غوروى لويس بورخيس أو حلليم بركات أو نجيب محفوظ أو جمال الفيطاني أو سلمان رشدى. لقد ابتكر مبدع (ألف ليلة وليلة) شهرزاد باسم غير عربى وشخصيات غير عربية، لكن بقيم أخلاقية وفكرية وجمالية وجمالية عربية تماما، كما ابتكر التوحيدى أسماء وأجواء فارسية غرائبية لبعض حكاياه، وكما ابتكر السهروردى أجواء غرائبية لقصته الجميلتين «جناح جبريل» و«الغربة الغريبة»، وكما ابتكر مؤلف كتاب «العظمة»، كما سيظهر بعد قليل، سياقاً زمانياً غرائبياً لحكاياه، وموضوعها مكانيا فى سرنديب بالهند، ونسب المعرفة التى يرويها إلى آدم والنبي دانيال، ورغم السياق الإسلامى الواضح لما يرويّه، ورغم الصراع التاريخى الحاد بين الإسلام واليهودية.

وبصفة أكثر تفصيلا وتعميما، يوسى القول إننى أعتبر (الإمتاع والمؤانسة) خاصة (وعددًا من كتابات التوحيدى الأخرى) عملا تخيليا ابتكر فيه تركيبة جديدة تستند إلى فكرة المجلس ودوره التاريخى فى المجتمع العربى والثقافة العربية، وتخرج فكرة المجلس من كونها تمجيلا عن حدث حقيقى تاريخى إلى كونها مكونا أساسيا فى لعبة تخيلية بارعة يمزج فيها أبو حيان بين المجلس واللييلة، ويركب كتابه البديع من هذين الكونين، كإطار مكانى وزمانى متخيل لما ينتج من إبداع تخيلى يضم الأحداث والشخصيات المختلفة المتباينة

من الإخلاص للحقيقة، بحيث إنه لم يسع إلى حل التناقض بل أبرزه وأكدّه - فنفض منها عدد كبير إلى أحمالي ذاته، خالفاً مأساته وملهاته الخاصتين اللتين تتوجعا بلعبة إحراق كتبه، وهى فى تقديرى لعبة رمزية تمثل جزءاً من هذا التخييل الضخم والمسرحية النابضة بالحياة التى يطورها (الإمتاع والمؤانسة)، وما أظن الأمر كان إحراقاً فعلياً لكتبه كما نعمل إلى أن نصدق.

٤ -

يسمح الإطار التصوري الذى أقترحه هنا بموضوعة النتائج الإبداعي لأبى حيان التوحيدى فى موقع مركزي وفروى، فى أن، فى تاريخ الكتابة النثرية العربية، لقد وصل التوحيدى بمن المجسبة، وأدب المجلس، إلى ذروتها الفعلية حتى بدايات القرن الخامس الهجرى على الأقل. ولا أحرف مؤلفاً واحداً فى القرون التى تلت عصر التوحيدى تجاوز فى إنجازاته التأليفية الذروة التى تمثلت فى مؤلفات صاحب (الإمتاع والمؤانسة) (ولا أستثنى من ذلك نشر أبى العلاء المدهش فى رسالة الغفران، خاصة، لا لأنه أدنى مرتبة بل لأنه لا ينتمى أصلاً إلى فن المجسبات، بل يؤسس لفرع آخر مختلف تماماً وينتمى إلى ما أسميته قبل قليل «الأدب المعجاني»)

ثم إن السمة البارزة لمجسبات التوحيدى هى أنها مجالس المعرفة المهدئة التى تسمى مع ذلك إلى أن تلم بمسائل جذرية من المعرفة الموروثة. ولقد أدرك القدماء ذلك فقالوا فيما هو مدون لنا: إن التوحيدى «ابتدأ الإمتاع صولها وتوسطه محدثاً وختمه سائلاً ملحقاً» [المقدمة جـ ١ ص (م)]، وذلك صادق فى تقديرى صدقاً لافتاً مع استثناء يتعلق بالاعتقاف الذى يبدو لى تاريخياً سردياً. غير أن كل ما فى عمل التوحيدى هذا، مع استثناءات قليلة، هو من نتاج الخيال المعقلن. ورغم أن أحمد أمين فى مقدمته المستعارة لـ (الإمتاع) يصف بعض فقرات عمل التوحيدى بأنها من «طيران الخيال»، فالحق أن هذا الخيال الطائر من نمط معقلن مكسّر (تقليدى أو ابتاعى). غير أن مقاطع من عمل التوحيدى تضم بلور الانفلات التخيلى الباهر الذى سأمثل عليه بعد قليل بكتاب (العظمة). وبوسع المرء أن يقول إن

أى أنه عملها يخلق لعبة مسرحية تبرز فيها عشرات الشخصيات، ويسود فيها الصوت الملقن الذى يلقنها ما تنطق به وتفسح عنه.

وما يعنيه هذا الكلام هو أننى أنظر إلى هذا العمل باعتباره بنية مسرحية لا تعنى علاقتها بالواقع، ولا أظنها تدورنا لشخصيات ومنطوقات تاريخية فعلية، بل أعتبر النصوص التى ترد فيها، من خلف أفنعة كثيرة، أصواتاً متعددة لأبى حيان الراحدى التوحيدى^(١) ولرؤيته المتميزة لثقافة عصره وبعض مشكلات مجتمعه السياسية والاقتصادية والاجتماعية، من جهة، ثم لرؤياه المتعلقة بالثقافة البشرية والوجود الإنسانى على مستوى ميتافيزيقى عال، من جهة أخرى.

وبمألاً أبو حيان هذا المسرح بالصراعات الاحتدائية بين القوى والمختلفة والمتناقضة للوجود الإنسانى والأسئلة الكبرى المطروحة على الإنسان، منتقلاً من اليقين إلى الشك، ومن الإيمان إلى التساؤل عن مشروعية الإيمان أو جدواه، ومن النظام الكلى الذى يمثله الثقافة فى أصولها الأولى إلى التشظى المعرفى الذى اتسم به العصر، بفضل تعدد الفاعليات الثقافية والفكرية ومصادر المعرفة المتعارضة، من المعرفة اللغوية العربية إلى المعرفة الفلسفية اليونانية وإلى الاكتفاء المعرفى/ الوجداني الذى مثله التصوف، ثم إلى عشرات المكونات الثقافية الأخرى.

وبحلال ذلك كله، يفسح التوحيدى عن مأساته الشخصية الخاصة، وعن الصراعات والنزاعات الداخلية التى تشجعه فى تعامله مع الطبقة التى ينتمى إليها أصلاً، وانتقاله إلى موقع المجلس لمن يملكون أهنة القوة والسلطة فى المجتمع، وإلى موقع السلطة المعرفية داخل الثقافة، ثم فى تعامله مع تناقضاته التى تتحول إلى سهام يسقط بعضها فوق بعض - كما عبر المتنبي فى بيته المشهور:

فصبرت إذا أصابتنى سهام

تكسرت النصال على النصال

غير أن النصال، فى حالة التوحيدى، لم تكسر جميعها على النصال - فلقد كانت تناقضاته من الحقيقية، وكان هو

عمل التوحيدى كان، بهذا المعنى، منبعاً لكلا التيارين الطاعينين فى تعامل الناصر العربى مع العالم: التعامل معه من خلال الحقيقى المحسوس والتاريخى الحادث، والتعامل معه من خلال المتخيل المبتكر المستحدث.

• -

يجب أن أعتزف بأن الأطروحة التى أبلورها هنا ظلت، لفترة لا بأس بها، تحمل فى ذهنى سمات التنظير التكهنى الخالص الذى لا يستند إلى مادة محسوسة إلا بقدر ضئيل. غير أن إعادة قراءة متعمقة لأبى حيان التوحيدى فاجأتني مفاجأة مسعدة، بل الحق أنها مذهشة. ففى الليلة السادسة عشرة من ليلائه، أو مجالسه، بجود التوحيدى تجويداً فى القول يدفع بالوزير إلى أن يقول له:

«هذا فن حسن، وأظنك لو تصدبت للمقصص والكلام على الجميع لكان لك حظ وافر من السامعين العاملين، والخاصمين والمحافظين». (الإمتاع والمؤانسة، ج ١، ص ٢٢٥).

وإن كل كلمة فى تعليق الوزير هذا لتكاد تنضح بمدلول خصبة تحتاج إلى تمنن واستقصاء. من الجلى أن الوزير استجاد ما قاله التوحيدى، وأنه لذلك يرى أنه لو استغل موهبته فى سرد القصص لفاز بحظ وافر. لكن ما هو محور أو أول الفعل «تصدت» ثم عبارة «الكلام على الجميع»، والجميع هم الجمع كما يفسرها المحققان. لكن لماذا يستخدم الوزير «الكلام على الجميع» بدلاً من «الكلام إلى الجميع» أو «للجميع»؟ هل كان القاص يقف على منصة عالية يروى من عليها؟ ثم ما الذى تمنيه بالضبط الأوصاف التالية التى يطلقها الوزير على المتلقين «السامعين العاملين، والخاصمين والمحافظين»؟

لكن ما هو أعظم دلالة بكثير هو جواب التوحيدى على اقتراح الوزير، ولأن هذا الجواب يمثل السند الأقوى للأطروحة التى أقدمها، فإننى أود أن أقتبسه كاملاً. هو ذا:

«فكان من الجواب: أن التصدى للعامة مخلوقة، وطلب الرفعة بينهم ضعة، والتشبه بهم نقیصة»

وما تعرض لهم أحد إلا أعطاهم من نفسه وعلمه وعقله ولوته ونفاقه وروائه أكثر مما يأخذ منهم من إجلالهم وقبولهم وعطائهم وبذلهم. وليس يقف على القاص إلا أحد ثلاثة:

إما رجل أبله، فهو لا يدرى ما يخرج من أم دماغه.

وإما رجل عاقل فهو، دربه لتعرضه لجهل الجهال، وإما «رجل» له نسبة إلى الخاصة من وجه، وإلى العامة من وجه، فهو يتذلل عليه من الإنكار الجالب للهجر، والاعتراف الجالب للوصل، فالقاص حينئذ ينظر إلى تفریع الزمان لمدارة هذه الطوائف، وحينئذ يتسلخ من مهماته النفسية، ولذاته العقلية، وينقطع عن الازدحام من الحكمة بمجالسة أهل الحكمة، إما مقتبساً منهم، وإما قابساً لهم؛ وعلى ذلك فما رأيت من انتصب للناس قد ملك إلا درهماً وإلا ديناراً أو ثوباً ومناصبه شديدة لمثاليه وعداته. قال: إن الليل قد دنا من فجره، هات ملحّة الوداع». (تأكيد الكلمات وما بين «» إضافة منى).

نادرة جداً هى النصوص التى تضاهى هذا النص فى تاريخ السردية العربية، من حيث دلالاته الفنية وقدرته على إضاءة المضامى الموهبة التى نواجهها فى كتابة تاريخ دقيق لهذا النمط الإبداعي المقد. ولعل أعظم ما فى النص أهمية التضاد الذى يؤسسه يوضح لا يترك مجالاً للريبة بين الوقوف والجلوس، كما يتجلى منذ بدايته فى التعبير «ولا يقف على القاص» وكما يتجلى فى نهايته فى عبارة «وما رأيت من انتصب للناس». والدال هنا أن فعل الوقوف والانتصاب يصفان أداء القاص وأداء المستمعين إليه، ومقابل ذلك ونقيضاً له تأتى الإشارة السلبية إلى اعتماد القاص «مجالسة أهل الحكمة»، مما يشعر بجلاء تام أن الجلوس والمجالسة يختصان بسياق معين، ونمط من التكوين الفكرى والنفسى معين، وأشخاص من نمط فكرى معين، وفور معرفى معين، هى الفكر، والمفكر، والحكمة ومطلبها، وبأن

لحكاياته، أم تراه كأن يمثل الأدوار التي ترسمها الحكاية التي يسردها، في فعل أداء مسرحي معقد من نمط المسرحية ذات الممثل الواحد؟

قد يكون ما أقترحه غريبا بحق، لكن غرابته لا تنفي بالضرورة إمكان أن يكون صادقا متجلدا في الحقيقة التاريخية الراسخة. ولقد تكون الحقيقة أخرب الغرائب. والله أعلم، أهلها جالسا وواقفا (٥).

٥ -

من أجل استكمال التصور الذي أسعى إلى بلورته، ينبغي أن أضيف أن الجلسة بأنماطها المتباينة تجسد نتاجا عضويا حيا و متميزا للبنى الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والسياسية والمعرفية في الحياة العربية في مراحل تطورها التاريخي المختلف، لكن بشكل خاص في مرحلة التكوين والنضج. وهي تنبع من الدور الذي لعبه المجلس في التفاعل الاجتماعي ومن أساليب تكوين المعرفة وانتقالها وتداولها وحفظها وتوارثها واستجالاتها كما كانت متاحة للمجتمع العربي. ولقد تفرعت الجلسة وتعددت أنماطها وحلقت مناقضاتها بعمليات تاريخية قابلة للاكتناء والتحديد. وفي سياق تطورها، أنتجت المقامة والأدب المعجالي وفنون السرد القصصي التي جسدت التشكيل الشعبي كما جسدت الواقع الغاريبي. ولقد كان لهذه الأفانين من السرد والقصة والحوار والمناظرة دور جذري تماما في تكوين الثقافة العربية وتطورها. ولم تفقد هذه الأفانين دورها ووظيفتها إلا في مرحلة قريبة العهد حدث فيها الشراخ وانقطاع نسبي وفجوة وتهجين أنماط وأشكال وبنى معرفية وتشكيلات اجتماعية. وبهذا المعنى، فإن الجلسة والمقامة والأدب المعجالي وغيرها هي أنواع أدبية عضوية في الثقافة العربية؛ ولا يبقى ثمة من معنى دقيق للسؤال عن ظهور الرواية والقصة في الثقافة العربية إلا من منظور الدراسة التحليلية لنشوء الأنواع الأدبية، وللماضيات التي تسهم في تكوينها. أما أن تلصق بهذا السؤال مدلولات تقويمية (قيمية)، فإنه لما يدخل في باب المفاسد التي درسه التوحيدى دراسة بديعة ورفض مقوماته ومنطلقاته، مجسدا لزعة إنسانية بارزة، ومظهرا أن العالم نسبي، وأن الفرق

الوقوف والانتصاب يختصان بفن القص وسرد القصص والكلام على الجميع. ثم إن من الجلى أيضا أن ثنائية الجلوس/ الوقوف تجسد أبعادا طبقية كما تجسد أبعادا معرفية. فالجلوس مرتبط بطلب الحكمة في سياق متصل بالخاصة، والوقوف مرتبط بالعام والجهل والحق؛ والجلوس يرافقه المعطاء الجسم الوافر، أما الوقوف فإن صاحبه لا ينال إلا دنارا أو درهما أو ثوبا. غير أن التعارض بين الجلوس والقاص أحق من ذلك بكثير؛ إذ يتعلق بالنهج الذي يتبعه كل منهما في أداء دوره، وبالإخلاص الذي يخلصه لعمله، وبعمليات نفسية وعقلية معقدة. ثم هناك هذا المصير الغريب للقاص الذي يمثل في «المناسبة الشديدة لمآثله وهداته» والذي يصعب فهم أسبابه، لكنه قد يكون حصيلة منافسة حادة على اجتذاب المستمعين واستمالتهم؛ ويبدو أن المجلس لم يكن معرضا لمثل هذا المصير. غير أن التعارض بين الجلوس والقاص أحق من ذلك كله بكثير؛ إذ يتعلق بالنهج الذي يتبعه كل منهما في أداء دوره، وبمدى الإخلاص الذي يوفره لعمله، وبعمليات نفسية وعقلية معقدة. فالتوحيدى يرى أن القاص يخرج أشياء من «أمد دماغه»، أما المجلس فإنه «يقبض ويقبض» فالأول مبتكر مختلق والثاني ناقل محاور أخذ معط. والتوحيدى يرى أن جمهور القاص يفرض عليه ما يجبره على الانسلاخ عن أصالة دوره، أو كما يعبر هو بلغة دالة ومبهمة، في أن، تضرع بأن القاص ربما كان أصلا مجلسيا تحول إلى ممارسة أدنى مرتبة:

«وحينئذ يسلب من مهماته النفسية، ولذاته العقلية، وينقطع عن الإلهاد من الحكمة بمجالسة أهل الحكمة، إما مقتبسا منهم، أو قابسا لهم» (تأكيد الكلمات منى).

أفغريب، بعد كل هذا، أن أقترح أن الجلسة فن قائم بذاته، وأن نقيضها هو المقامة - القصة، وأن أقترح نفسورا جديدا لدلالة مصطلح «المقامة» المهر، يرطه ببساطة بفن الأداء الجماهيري الشعبي الذي يقف فيه القاص كما يقف المستمعون للمشاركة في طقس جمعي؟ والسؤال الذي ينبثق فور اكتمال سؤالي السابق هو، هل كان القاص الذى يودى دوره واقفا بين جمهور واقف يقوم بمجرد السرد المتصل

الوحي الذي ينبثق في مواضع لا تحصى من عمل التوحيدى
ليشعر في تقديرى بالطبيعة التخيلية لمؤناساته كلها، وينفى
عنها صفة الحادثة التاريخية الفعلية، وإنه ليهرب في الوقت
نفسه فاعلية الخيال في تشكيل النص ومنحه بنيتة المهددة.
ولقد كان التوحيدى في ذلك كله رائدا اتبعه وحذا حذوه
نارون مبدعون متعددون.

- ٨ -

لئن كان كتاب (العظمة) نصا مجلسيا في تكوينه، فإنه
في الوقت نفسه نمط مغاير لثر التوحيدى على صعيد آخر.
فبينما يتأصل ثر التوحيدى في الخيال المقلن، كما أشرت
سابقا، فإن (العظمة) يلتزم أمادا بكرا ماخذا من فاعلية
الخيال الجموح. ومن هنا يمكن القول إن المجلسية ولدت فيها
أنواعا أدبية متباعدة ومتعارضة، كما ولدت أيضا نقبضها
التصوري المتمثل في فن المقامة^(٦). أى أن بوسعنا أن
نتحدث عمليا عن ثلاثة أنواع أدبية متواشجة من جهة
ومتعارضة من جهة أخرى؛ هي المجلسية والمقامة ونص الأدب
المجائى الذى يحسن أن نسميه «المجائبية» ونجمعه على
«المجائبيات». ويصلح هذا التصنيف في تقديرى منطلقا
لتطوير نظرية للأجناس والأنواع الأدبية في الإبداع النثرى
العربى القديم؛ ولا بأس أن يحدث هذا في الوقت الذى تنهار
فيه نظريات الأنواع الأدبية في النقد المعاصر والكتابة
المعاصرة؛ وقد نكتشف بعد قدر من التحليل أن هذا الانهيار
نفسه وانحلال الحدود بين الأنواع قد حدث تاريخيا في
الكتابة العربية أيضا، في مرحلة تاريخية مبكرة. وسنجدى
الدراسة المقارنة في هذه الحالة في تعميق فهمنا لهذه المناحي
من تطور الإبداع، لا في العربية وحسب، بل على مستوى
العالم، قديمه وحديثه. وذلك، إن تحقق، يسوغ بذل الجهد
ونذر العلاقات للفهم بمثل هذه المهمات الصعبة الكأداء.

- ٩ -

مقدمات متأخرات

لن يمارى أحد في أن النقد العربى القديم يشكل كنزا
من كنوز الإبداعية الإنسانية، والفكر التأملى التحليلى،

والاختلاف يكمنان في جوهر العالم، وأن لكل نصيبه
وخصائصه ومشروعيته وقيمته وفضله. وإن هذا الجانب من
فكر التوحيدى لبين أبداع ما خص به هذا الناصر المفكر
المفلسف من مزايا. ولكم كنت أتمنى أن يتاح لى أن أخص
هذا الجانب من عمله بالدراسة المتقصية، غير أن المرة لا
يدرك كل ما يتحناه، من جهة، ولا بد أن يكون أحد الزملاء
الباحثين قد أخذ على عاتقه تنفيذ مثل هذه المهمة، من جهة
أخرى.

- ٧ -

بين السمات الأساسية لتقنية «المجلسية» كما طورها
التوحيدى سمتان تستحقان التوكيد بفضل الدور البارز الذى
لعباه في تشكيل بنية النص المجائى، كما يتجلى في كتاب
(العظمة) خاصة. هاتان هما انخراط المجلس الملتقى انخراطا
فعالا في فعل السرد وتكوين المادة اللبانية وتفرع الحدث
وتخديد مسارب النمو في المجلسية، بدلا من أن يبقى متلقيا
محايذا ينصت ولا ينفق؛ والثانية تشكّل البنية السردية من
مفتتح وحدث ذوى وفروعات واختام يمنح مصطلحا خاصا
هو «ملحة الوداع». ومن الدال أن ملحة الوداع تسمى أحيانا
«ملحة المجلس»، وأن ألفاظ المجلس والمجالسة والجلوس تتكرر
برعى تام لما تمثله في تكوين «الليلة». ولعل ابتكار فكرة
المجلس - الليلة أن يكون أحد أخطر التقنيات السردية التى
يمكن أن ننسبها إلى التوحيدى، حتى إشعار آخر على الأقل.
وقد ناقشت دلالاتها وعلاقتها بلهالى مبتكر شهرزاد في فقرة
أخرى. وبذلك كله نكتسب المجلسية عند التوحيدى درجة
من الحيوية والرشاقة عالية، ويزيد من حيويتها الوحي المتخلل
لنص كله للعلاقة المعقدة بين السرد الأول المزعوم والصياغة
التنقيحية النهائية له؛ إذ يولد هذا الوحي قدرا من التوتر بين
متعارضات قطبية متضاف إلى مجمل عوامل التوتر التى
يحتشد بها النص على مستويات أخرى. وقد يكون مثيرا بحق
أن يقوم باحث بدراسة هذا الجانب من عمل التوحيدى
دراسة متخصصة، أقصد تصوره العلاقة بين المشافهة
والارتجال والمناظرة والسرد الحر، وبين الكتابة والصياغة التالية
لذلك كله في زمن آخر يسمح - ويقتضى في آن - بتعامل
مختلف مع التجربة واللغة والتقنية والشكل. وإن مثل هذا

والجهود التركيبية، والتظنير الشمولي لا نظير له، في مرحلته التاريخية، في أى مكان في العالم. ولن يحارى أحد أيضا في أن هذه الفروة الهائلة والتفجر الإبداعي امتاحا من معينين هما الشعر العربي والقرآن الكريم. وما أظن أحدا سيمارى كذلك في أن سمة مؤسسة تميز هذا الفيض النقدي الدفاق، هي أنه لم يستق إلا النادر القليل من منابع فن عظيم آخر من فنون الكتابة هو النثر. وإن في الأمر لمفارقة فاحشة؛ ذلك أن كبار النقاد العرب طوروا مقولاتهم النقدية انطلاقا من نماذج شعرية ونثرية في آن، ولم يقيموا حدودا فاصلة بين الشعر والنثر على هذا الصعيد المحدد؛ أقصد صعيد صياغة شعريات نابعة من، ومفسرة لـ، الإبداعية العربية، وشعريات مصممة تصدق على الإبداع الإنساني كله. لتأمل، مثلا، مقولات الجرجاني القرية بكل لون من ألوان الخلق؛ ولتأمل حازما القرطاجني، والسجلماسي، وابن رشيق، والقاضي عبد الجبار. ومن جهة أخرى، لقي النص القرآني الكريم من العناية والتركيز ونذر الطاقات لتحليله ما لم يلقه نص واحد آخر في تاريخ النصوص في أى مكان في العالم. ومن هذه المفارقة يفرض السؤال التالي نفسه: هل لتجاهل النثر وخصائصه علاقة بـ «الأسطورة» التي قالت إن الشعر هو ديوان العرب؟ أم أن لذلك علاقة بكون النص القرآني الكريم أقرب في خصائصه إلى النثر وأنه نفى عن نفسه، تخديدا، كونه شعرا لكنه لم يخذل موقفا تمايزيا بإزاء النثر، فأنجج اهتماما أكبر بما ينبغي أن يتمايز عنه عما هو صامت بإزائه؟ وينبع أيضا سؤال آخر: هل يتجاهل النثر سمة خاصة بالإبداعية النقدية العربية، أم هو ظاهرة عالمية؟ ولأنني لا أملك من الوقت الآن ما يسمح بتأمل هذا السؤال ومحاولة الإجابة عنه، سأكتفي بالإشارة إلى رأى طريف لرومان ياكوبسن يرد في دراسته الممتعة للحبسة aphasia وللاستعارة والجهاز المرسل في الكتابة والفكر. في هذا البحث، يشير ياكوبسن إلى أمرين: أن ضعف الاهتمام بالجهاز المرسل الذي يقوم على علاقات غير المشابهة وطغيان الاهتمام بالاستعارة ينظر عامة من عاهات الحبسة هي التي تقضى على محور التراصف الجهازي، وأن ذلك كله ينظر في النقد العالمي طغيان الاهتمام بالشعر وضмор الاهتمام بالنثر.

هل الإنسانية كلها مصابة بعاهة الحبسة، إذن، التي يشوه فيها محور التراصف وتنمو محور الاستبدال الاستعاري نموا شيطانيا مازديا؟ ذلك سؤال لن أجيب عنه، بل أتركه لكم لتأمله. غير أن السؤال الأكثر طرافة، الذي ينبع من السؤال السابق هو التالي: هل طرأت على الإنسانية الآن من العوامل المصححة للعاهات ما يجعلها تصبح أكثر اهتماما بالنثر وأقل اهتماما بالشعر مما كانت عليه سابقا؟ وهل الدائقة العربية الآن، بل العقل والنفس كلاهما، أقل تشوها وأكثر عافية فيغدوان أشد اهتماما بالنثر من الرواية إلى النثر الفني القديم؟ وهل من علامات الصحة العقلية والنفسية أننا اليوم نلتقي لنحتفي بالذكرى الألفية لثائر عربي عظيم هو أبو حيان التوحيدي، فيما عبرت عشرات الذكريات الألفية لشعراء كبار أكثر شهرة من التوحيدي دون أن تلفت النظر، دع عنك أن تدعو إلى احتفاء واحتفال؟ وذلك سؤال لن أتركه لكم للإجابة عنه، بل سأهاجر بإجابة بالإثبات. إننا بحق لأكثر سلامة روحيا ونفسيا وعقليا ونحن نلتفت إلى عمالقة مبدعينا الثائرين لنحتفي بهم، ونعيد قراءة نتاجهم، بل نقرأهم للمرة الأولى في كثير من الحالات لأنهم لم يقرأوا مرة واحدة من قبل. وبفعل القراءة هنا أهني - كما لا شك أنكم تدركون - لا القراءة الفنية البصرية، بل القراءة البصرية النقدية التحليلية والتأويلية. أما يقينى بأن ذا أكثر سلامة عقليا وروحيا ونفسيا، فإن بين ما يولده حمدا بأننا إذ نؤولي نظرا اهتماما جديدا سنكتشف كنوزا جمالية، وافية، وأدبية تميد إلينا الكثير من توازننا النفسي والروحي، ونخلص عن أرواحنا صدا القرون الذي علاها من ممارسة العمل على الشعر في زمن أننا بأن الشعر فقد فيه جل طاقاته الإبداعية، فتعجز وغدا نقليدا فارغا، وكون في ثقافتنا عصورها المظلمة وقرورها السوداء. وستتحرر أيضا من عاقبة العمل على الشعر التي دفعت الكثيرين بيننا إلى إعلان أن الأدب العربي فقير، وأن الإبداعية العربية شغلت نفسها بالمدح والهجاء والنسيب والفخر وتركت الإنسان والعالم الواسع الرحب وغياهب المآزراء، لم ترحل إليها ولم تكنه سحر أسرارها.

المقلد بل تعامل الخلاق المبتكر. لقد كانت مؤانسته ومقاسمته، ولياليه المشرقات، منابع لا ريب فيها لسرديات أبدعها الخيال المثقن في قرون تاليات. ولقد كان ثراء لغته، ولطافة ظلالها، ودقة رصدتها، وعذوبة تكوينها الإنشائي السلسل، بين المكونات الإبداعية الأساسية لأنهاج السرد العربي على مدى قرون تاليات. ومن ينكر أن فكرة الليالي، والدوائر المتعاقبة، والخيال الجموح، تتجلى في إهابها المبتكر الأول في أعمال هذا الفنان المثالي؟

احتفاء بهذا المبدع الفذ، وببعضنا المتجدد عن ثواب آخر لتاريخنا، وعن منظورات جديدة لمعابنته، أحاول في هذا البحث أن أكتنه واحداً من تلك الأبعاد الجميلة التي ذهب النثر بأبداع ما فيها، وكانت في الشعر مقيدة ضمن أطر وحدود شائعة، رغم كل ما بذله أبو تمام لإطلاقها من عقالاتها ولكسیر حدودها ومقيداتها. لقد أراد الأمدى للشعر ألا ينتج من مجازات إلا ما أنتجه العرب القدماء فعلاً، وأراد غيره للخيال أن يتحرك في حدود المنطقي والمألوف والمعقول، وأراد بعضهم أن ينكروا على الشاعر حتى حق أن يقول إن فؤاده كره تنزى لأن تلك مبالغة في التصور لا يقرأها المنطق والمعقول والمحملى. وأراد آخرون نقبض ذلك، فسمحوا للخيال بالتجوال في آفاق أكثر رحابة، وأقل خضوعاً لمقيدات العقلانية والمنطقية والتجريبية. غير أن هذه الحركة دارت في فضاء الشعر، وبعبارة عنها، في فضاء آخر لم يوله النقاد اهتمامهم، كان عالم آخر يفتح على احتمالات أشد إثارة وثراء ورحابة واتساعاً، فضاء لا حدود له، بالمعنى الحرفي للكلمة، فضاء يجوب فيه الخيال الخلاق الغهاب والمطاوى ويتكر غياهب لم يتكر ومطاوى لم يطعن من قبل جن ولا بشر. ولقد كان هذا الفضاء - وذلك ممكن الدلالة والإثارة - فضاء النثر. وهو فضاء أسهم التوحيدى في اكتشافه، بل تشكيله. واحتفاء بهذا الفضاء أخصص هذا البحث لدراسة بعض من مكوناته، وأتقصاها في نمط من النتاج الإبداعي لم نوله ما يستحقه من الاهتمام - لأسباب بعضها ذكر من قبل وبعضها قد يتلو. وسأتناول في رسبي معالم هذا الفضاء ثلاثة نصوص: الأول رشيماً أبدعه التوحيدى، والثاني مخلوق مكتمل اسمه (كتاب العظيمة)

بلى، سنكون أكثر سلامة نفسياً وروحياً وفكرها إذا أعدنا ترتيب خزانتنا، وسمحنا لمنظور اكتشافي جديد - لا أنكر أنه مصوغ عقائدياً (إيديولوجياً) على امتعاض من كل ما هو مصوغ عقائدياً - أن يجلو لنا حقيقة دفينه هي وهمية اليقين بأن الشعر ديوان العرب، وحقيقة أن ديوان العرب الحق هو نثرهم العظيم. لقد أنتج العرب - بل لأقل «خلقوا» - تراثاً نشرها باهراً في كل مجال من مجالات المعرفة والإبداع الإنساني من القانون إلى الطب، ومن السحر والتنجيم إلى اللذة الجنسية وأسرار المتعة الحسية، ومن التصوف إلى العلوم الفيزيائية والكيميائية، ومن نقد الشعر إلى نقد الدين. ولقد خلق العرب هذا الجسد الهائل، من النثر، والعالم لا يزال يعيش طفولة العاطفة وحضور الملاحم الشعرية وخنائية الشعر الساذج - إذا كنا على استعداد لقبول الأطروحة التي تقول إن الشعر سابق على النثر وأنه يمثل مراحل البداية والفردية والعاطفية والغنائية في تطور البشرية - وما أننا على استعداد لقبولها. ولقد حدث ذلك كله وتمثل في ذروة من ذراه في نتاج المبدعين من العظام، من الجاحظ إلى موضع تكريمنا اليوم، التوحيدى، حين كانت أوروبا تميش على أغاني البرابرة وأناسيد البحارة الشماليين. وإذا كان ثمة من يجسد هذا الغيبض المتنوع طاق الثراء للإبداعية النثرية العربية في عصر زاه من عصورها، فإنه أبو حيان التوحيدى. فلقد بلغ نثره أقصى آفاق اللطافة والتفنن الأدبي، غاص إلى أحماق اللغة المنطقية، وأثرى فهمنا لغوامض الفكر الفلسفي، وكشف مخبوءات جميلة في أغوار النفس البشرية، وأنتج مقولات نقدية ترد بعضها الآن غللاً وخطلاً منسوبة إلى كتاب معاصرين من عوالم أخرى، قد يكون أجملها مقولة أن النقد «كلام على كلام»، التي بهرنتي شخصياً حين اكتشفتها لدى التوحيدى لأنني كنت قد اقتبسها حرفياً عن رولان بارت. كذلك ترك لنا التوحيدى كنوزاً من فن القص والسرد الاختلافي كانت المهاد لانطلاقات مذهشة إلى عوالم فنية بكر، وتطويراً وتمقيدا في الوقت ذاته لمعطيات وصلت إليها الإبداعية العربية في القرون التي سبقت، وكان هو ورثها مبدعاً لها يعرف كيف يتعامل مع موروثه لا تعامل الناقل

لهم كل شيء - لمن فصيلة الشر. ثم إن تقدير الشر والتحيز ضد الشر ليمثل في الحقيقة المهمة التي كنت قد ذكرتها سابقا؛ وهي أن القرآن الكريم نفى عن نفسه، ثم نفى عنه علماء العربية والمؤمنون، أن يكون شعرا، لكنه لم ينف من نفسه أن يكون نثرا. أو ليس ذلك كله مما يستحق التأمل؟ أم ترى كل ما أقوله من نسج ما كان عبد الله بن سلام يرويه؛ جموحا لخيال مغامرات باحث عن مقعة الابتكار في فضاء لا تحده من حدود، ولا يخضع لمقيدات المنطق والتجريب والمقالات ومقاييسها؟ ذلكم آخر الأسفلة، وهو سؤال سأترك لكم مقعة - أم تراه عبث - محاولة الإجابة عنه.

القسم الثاني

كتاب العظمة (٧)

وصف خلق الأكوان والجنة والنار

والعالم اخوارقي المنسوب للإمام الغزالي

كتاب العظمة على القمام والكمال

لأخاه المقاسبات

«بسم الله الرحمن الرحيم»

رب يسر وأهن يا رحمن يا رحيم.

الحمد لله الصمد الكريم، الذي خلق مادونه من السموات والأرض وما تحت الثرى، وهو بكل شيء عليم وصلى الله على سيدنا محمد نبيه ورسوله الكريم. أما بعد، فهذا كتاب فيه عظمة الله وصفة مخلوقاته في السموات والأرض، وما تحت الثرى من الملائكة والخلائق، وصفة الجنة والنار. وما ذكره في كتابه العظمة، مما نزل الله تعالى على آدم عليه السلام، مع جبرائيل الروح الأمين عليه السلام، في بطاقة من الحرير الأبيض فيها العلم الذي ذكره الله عز وجل في كتابه المنزل على نبيه المرسل، قوله تعالى: «وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضها على الملائكة فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين قالوا

لمبدع لا نعرفه، والثالث مخلوق لا يقل احتمالا للساحر من سحرة الخيال العربي لا نكاد نعرفه هو الوهراني في «مناماته ومقاماته» وفي طريقى إلى ذلك كله، سأتناول سحر ساحر آخر بدرجة من التركيز أقل لأنه أكثر مألوفية لأكثرنا، هو أبو العلاء المعري في «رسالة الغفران».

- ١٠ -

اختصاصات/ ملحة الوداع

قلت إن النشر ديوان العرب، إذا أحسن الاكتشاف والصياغة والنقد. ولقد كنت أشرت إلى النظرية المرضية التي صاغها رومان ياكوبسن والتي تركت أثرا كبيرا على دراسة الأدب. وما أود أن أختتم به الآن هو أن أكتفه ما تتضمنه هاتان النقطتان من متطلبات طريفة.

إذا صح أن الإنسانية كانت ولا تزال مصابة بحبسة من النمط الذي يدمر الاهتمام بالهجاز المرسل والكتابة ويعلى من شأن الاستعارة، ويضمحل الاهتمام بالنثر ويكتف العنايه بالشعر، أفليس من المنطقي والتعليلي الخلاق أيضا أن نقول إن إعادة قراءة التراث المعري تؤدي إلى القول بأن العرب لم يكونوا بين أولئك المصابين بعمالة الحبسة، لأن نتاجهم الأدبي تميز بأسرهم، أولا إعلاء شأن النشر، ثانيا إعلاء شأن الهجاز المرسل والكتابة؟

على عكس ما يرويه ياكوبسن، كان أول ما أنتجه العرب في الدراسة الأدبية كتباً في نقد الشعر وفي الهجاز. لقد درس أبو عبيدة معمر بن المثنى مجاز القرآن وخصص له كتابا ضخما قبل عام ٢١١ للهجرة، وألف ابن وهب (نقد الشعر)، ووضع الشريف الرضى أول كتب في العالم تتناول الهجاز في كتاب بأكمله وفي ثراث لغوي بأكمله في (تلخيص البيان في مجاز القرآن)، ومجاز الحديث الشريف. وكان نتاج العرب النثري يفوق نتاجهم الشعرى بأطنان ويعلى من العناية ما لا يولاه الشعر. لم نسمع مثلاً أن أحدا دفع لأبي تمام وزن ديوانه ذهباً، لكن صاحب (الأغانى) أخذ أو وعد بأخذ ثمن (الأغانى) وزنه ذهباً. ولم يول كتاب في العالم ما أولى العرب الكتاب الكريم من الحفاوة والدراسة والتوثيق - وإنه

سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت
 العليم الحكيم قال يا آدم أنبئهم بأسمائهم فلما
 أنبأهم بأسمائهم قال ألم أقل لكم إني أعلم
 غيب السموات والأرض وأعلم ما تبدون وما
 كنتم تكتمون، وأن الله عز وجل صور لآدم
 عليه السلام الجبال جبالاً، وأراه الأمم والقرون
 قرناً بعد قرن، وأمة بعد أمة، وما كان وما هو
 كائن إلى ما شاء الله تعالى، وأعلمه كل ما كان
 يره أن يكون، وذكر الطوفان وما يفرق من
 الأرض، فخشى آدم عليه السلام على العلم
 المهرزون أن يذهب، فحمل ألواحاً من الطين،
 وكتب عليها العلم، وطبخها بالنار، واستودعها
 في مغارة يقال لها المائنة، في جبل يقال له
 المنديل، في سردين بالهند. وسأل الله تعالى أن
 يحفظها بحفظه. فهلك المغارة منطبعة لا تفتح إلا
 من السنة إلى السنة في يوم عاشوراء. فإذا كان
 ذلك اليوم تفتح المغارة بإذن الله عز وجل،
 ولا تزال مفتوحة من صلاة الصبح إلى غروب
 الشمس. فمن خربت عليه الشمس وهو في
 المغارة هلك، وانطبقت عليه، ولا يستطيع أن
 يخرج منها. وقد هلك فيها خلق كثير. فوردت
 الأخبار بذلك إلى دانيال عليه السلام، فصعد إلى ذلك
 المكان ومعه أناس من تلاميذه. وكان عندهم
 أربعين كتاباً، ومعهم ما يحتاجون من الكواحد
 والمداد والأقلام. وصاروا إلى المغارة يوم عاشوراء،
 فوجدوا الباب مفتوحاً، فدخلوا وتفرقوا في المغارة
 وكتبوا جميع ما أرادوا، وخرجوا قبل أن تغرب
 الشمس. وإن دانيال عليه السلام وضعه على صحف
 النحاس، فلما حضرته الوفاة تأسف عليها تأسفاً
 عظيماً كي لا تقع في يد غيره. فطلب الله
 تعالى وأخرجها ونشرها في الدنيا.

قال:

حدثنا أبو العلاء حمزة بن أحمد بن محمد قال:
 حدثنا فريخ بن حسن بن الصغار قال: حدثنا

إبراهيم بن محمد الخواص قال: حدثنا محمد
 ابن علي قال: حدثنا الوليد بن سعيد عن عبد
 الله بن عبد الكريم عن الحسن بن الحسن
 البصري قال:

دخلت على أمير المؤمنين عثمان بن عفان رضى
 الله عنه، فقال عثمان رضى الله عنه: «سبحان
 من خلق الخلق وسط عليهم الرزق، ونشر تلك
 الأمم في الأرض، في برها وبحرها وسهلها
 وجبلها، من وحشها وإنسها وجننها وهوامها
 وحيثانها، وكل يغدو ويدور في سعة هذه الدنيا.
 فسبحان الحنان المنان ذي الجلال والإكرام»
 فقال عبد الله بن سلام رضى الله عنه:

«يا أمير المؤمنين، فقع في يدك كتاب الدفاتن
 من كتب دانيال عليهم، ففيه مذكور مما خلق
 الله تعالى وعظمته ﴿ما﴾ لا يصفه الواصفون
 ولا تصفه العقول مما خلق الله تعالى ورزقه.
 فسبحان القادر على كل شيء. وأما قولك يا أمير
 المؤمنين عن هذه الدنيا وسعتها فما هي في ملك
 الله تعالى إلا كمثل كوكب صغير بين
 الكواكب في السماء. وجدت يا أمير المؤمنين
 في هذا الكتاب أن الله تعالى خلق الهوى طوله
 ألف ألف سنة. ثم خلق على جانب البحر
 عن يمينه ألف ألف مدينة وعن شماله مثل
 ذلك، وملأها خلقاً من خلق الله تعالى. وجعل
 لهم ليلاً ونهاراً وشمساً وقمرًا، وأرسل فيهم
 الرسل، وأنزل عليهم الكتب، وجعل لهم مناسك
 هم ناسكوها. وفيهم الصالحون والظالمون، ولهم
 جنة ونار، يمدب سيئهم ويرحم محسنهم،
 يحاسبون غير حسابنا، ولا يحشرون معنا. لكل
 مدينة عشرون ألف مرج، في كل مرج عشرون
 ألف روضة، في كل روضة عشرون ألف حديقة،
 في كل حديقة عشرون ألف شجرة، في كل
 شجرة عشرون ألف ثمرة، في كل ثمرة عشرون
 ألف لون من الورق، تحت كل لون من الورق

والشمر عشرون ألف نوع من الدواب مما خلق الله تعالى. فأكل تلك الدواب مما يسقط من ورق تلك الأشجار ومما يس تحتها. وتلك الدواب أصغر شيء فيها لا تسمعها دنيانا هذه، هي رزق تلك الأقوام الذين وصفتهم لك يا أمير المؤمنين. فقال عثمان: «لا إله إلا الله الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر، سبحانه الله عما يشركون». ثم أطبق ذلك البحر في طوله وعرضه، وخلق فوقه أرضاً من حديد، وجعل بين البحر وبين الأرض مسيرة ثلاثة آلاف ألف ألف سنة، وخلق في تلك الأرض ثلاثة آلاف ألف ألف مدينة. وجعل في البحر المذكور حيتاناً أقصر حوت فيها طوله ثلاثة آلاف سنة، فيه حيتان تفضل عن الأرض إلى كل جهة من المشرق والمغرب ثلاثمائة سنة. ثم جعل فوق تلك الأرض دواب، وجعل قري وحدائق ومراكز، جزء جزء جزء واحد منها مثل دنيانا هذه برها وبحرها وسهلها وجبلها. وقد لأن لهم ذلك الحديد، فيملحون فيه ويذرعون، ويغرسون الأشجار تخلقها الأنهار، وعلى تلك الأشجار طيور كالجمال النجاني، أرجلها مثل أرجل الطيور ووجوهها كوجوه الناس. لهم جنة ونار، وفيهم القضاة والصالحون والنبيون والحكماء، ولهم كتب ومناسك هم ناسكوها، ولهم ليل ونهار، وفيهم العلماء الأخيار. قسموا أيامهم أربعة أجزاء: جزء يصلحون فيه أعمالهم، وجزء يكون فيه على معادهم، وجزء يحاسبون فيه نفوسهم، وجزء يضطرون فيه إلى معاشهم. لا نحشر معهم ولا يحشرون معنا، ولا نعلم بهم ولا يعلمون بنا. فسبحان الله جل جلاله. ثم خلق الله تعالى فوق ذلك هوماً طوله مسيرة ألف ألف سنة وعرضه مثل ذلك. ثم خلق الله تعالى على ذلك الهوى أربعة آلاف ألف ألف مدينة من الذهب الأحمر، لكل

مدينة عشرة آلاف باب. ولهم أعداء يقتاتلونهم ويحاربونهم، ويمتتون على كل باب من أبوابها عشرة آلاف نفس بالثوبة يحرسونها. وهم على ذلك الحال إلى يوم القيامة. لا إله إلا الله الخالق الباري المصور. ثم أطبق فوق ذلك بأرض من الرصاص طولها أربعة آلاف ألف ألف سنة، وجعل فيها مدناً من الذهب الأصفر ما يعلم عددها إلا الله تعالى. وجعل أسرة لأهلها، كل سرير منها يسير بصاحبه حيث شاء إذا أمره. وجعل لهم ليلاً ونهاراً وشمساً وقمرًا وشتاءً وصيفاً. وفيهم الأنبياء والمرسلون والقضاة والصالحون، وفيهم أنزل الله كتباً على رسل، وجعل لهم شرائع ومناسك هم ناسكوها، وافترض عليهم الصلاة والزكاة. لهم تهجد في الليل، حسان الوجوه، وجوههم مثل وجوه بني آدم، أيديهم أيذان طيور، وأرجلهم أرجل بقر، ورؤوسهم كرؤوس آدميين. وجعل فيهم صحارى وبرارى، خلق الله تعالى في تلك البرارى من أصناف الوحوش ما لا يحصى عدده إلا الله، أصغر وحش فيها لا تسمع دنيانا هذه. لكل مدينة من تلك المدن ثلاثة آلاف ألف ألف ألف مرج، في كل مرج مائة روضة «في كل روضة» مائة حديقة في كل حديقة مائة شجرة، على كل شجرة مائة ألف نوع من الثمر، على كل ثمرة مائة ألف لون من أنواع الورق. وقد خلق الله سبحانه على كل ورقة سريراً يرحلون إلى أهلهم عليها. فإذا وصلوا إليها تطأطأت الأشجار حتى تبقى رؤوسها على وجه الأرض، فيصعدون الأسرة ويجلسون فيها. فكلما جلس منهم واحد ارتفعت الورقة عن وجه الأرض، فلم تزل ترفع ورقة بعد أخرى حتى يتكامل القوم الذين يريدون الصعود والمبيت. فإذا تكاملوا ارتفعت الشجرة بذلك القوم حتى تبلغ تمام طولها. فقال عثمان رضي الله عنه: «ما

إبداع محض وابتكار خالص وتفنن في التفتيش والتدوين والتركيب والتجاوز والمجن والصوغ لا يكاد يهوقه نموذج آخر من نماذج ابتكارية الإنسان وطاقاته المذهلة على الرحيل الدائم في عوالم اللامحدود واللامرئي واللامألوف والمجائبي الخوارقي الإدهاشي. يمثل هذا النص، بحق للإبداعية العربية أن تنسب لنفسها الإسهام في ابتكار فن أدبي جديد هو فن المجائبي والخوارقي، فن اللاحدود واللامألوف، فن الخيال المتجاوز الطليق المنتهك وابتكار المتعجب الذي لا يتخذه حدود. ويجعل ذلك عبثة الادعاءات الصريحة أو المتضمنة التي يقوم عليها عمل باحثين غربيين ينسبون إلى الغرب حصرا ابتكار ما أسموه الآن «الفانتاستيك / fantastic / fantastique» وعبثة من يتعقبهم من الباحثين وهواة البحث من العرب الذين يفتنهم كل غريب متحلا كان أو أصيلا، ويقولون لكل غريب بما يزعمه لنفسه مجرد أنه زعمه لنفسه، كأنما هو أمر لا يأتيه الباطل من أمام أو وراء أو باطن أو ظاهر أو خلف أو جنبين أو فوق أو تحت. وإضافة، فإن بين ما يظهره هذا النص والثرث الخلاق الذي ينسب إليه هو عقم ادعاءات باحثين غربيين، من مثل لرنست ريتان الذي وصف الساميين ومنهم العرب بأنهم لا خيال لهم، عالقون بالحس المباشر المدرك دون جهد، منشككون في أسرار المادى الواضح لكل عين، وتبعه في ذلك كتاب من مثل أحمد أمين وأبي القاسم الشابي فزادوا على باطله باطلا، وكتب الشابي كتابا يؤسف المرء أنه لا يزال مقروءا في الثقافة العربية هو «الخيال الشعري عند العرب».

إن نصوصا من مثل «كتاب العظيمة» و«مناسبات الوهراني» والثرث الخوارقي الذي امتاحت منه أدبيات الإسراء والمعراج، و«رسالة الغفران» للمعري و«ألف ليلة وليلة» والحكايات العجيبة والنوادر الغريبة والسمر البديعة من مثل سيرة الهلاليين وسيف بن ذي يزن لبين كنوز الكتابة العظيمة في العالم ولدرر بندر نظيرها في فضاء الإبداع التخيلي الجموح. ولقد آن أوان دراسة هذا الثراث بما يستحقه من جهد وعلم ووقت وتفتح في الفكر وتعال على الأحكام العقائدية الفجة التي أخضع لها ولا يزال يخضع لها في أوساط الثراث الرسمي في العالم العربي وخارجه.

مقدار علو تلك الأشجار ومنتهاتها؟ قال عبد الله بن سلام رضى الله عنه: «طول كل شجرة مسيرة تسعين ألف سنة، فإذا أراد إنسان أن ينزل تكاملت لهم بطون أرضهم. وهم يصومون يوما ويفطرون يوما، يتلذذون بصيامهم أكثر مما يتلذذون بإفطارهم. لهم في أصول تلك الأشجار مجالس يتعدى كل مجلس مسيرة أربعة آلاف ألف ألف سنة، المجلس الواحد مثل دنيانا هذه برها وبحرها وسهلها وجبلها بالطول والعرض. فسيحان الله الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر».

فاتحة الموانسات

- ١ -

ينتمي هذا النص إلى نمط من الكتابة الإبداعية يروى لي أن أسمى «الأدب المجائبي» أو «الأدب الخوارقي»؛ هنا يجمع الخيال الخلاق مخترقا حدود المعقول والمنطقي والتاريخي والواقعي، ومختصا كل ما في الوجود الإنساني، من الطبيعي إلى الماورائي، لقوة واحدة فقط؛ هي قوة الخيال المبدع المبكر الذي يجوب الوجود بإحساس فاحش بالحرية المطلقة، يمجن العالم كما يشاء، وصوغ ما يشاء، غير خاضع إلا لشهوته ولتطلباته الخاصة ولما يختار هو أن يرسمه من قوانين وحدود. إنه الخيال جامحا، طليقا منتهاكا.

ولعل أبرز ما يلفت في مستهل النص الطليق الراهن هو استخدامه لعبة التوثيق التاريخية التي ارتبطت في تراثه بالمقدس وتأسيسه وثوقيته وترسيخه، وهي آلية السلسلة الروائية أو المعننة: «حدثنا فلان عن فلان عن فلان عن فلان». فلقد ابتكرت هذه الطريقة الرصينة الصارمة من أجل توثيق الحديث الشريف أصلا، وحين انتقلت إلى التاريخي وإنما حدث ذلك من أجل إضفاء الموثوقية والأصالة والحقيقية على المسرود التاريخي. وها هو ذا نص الخيال الطليق ينقلها إلى مجال التخيلي المبدع ليمنحه موثوقية المقدس وحقيقته وصرامته. مع أن ما يمنح هذه الحقيقة والقداسة والموثوقية

وتأصيلا لهذا التصور المبدع لفن السرد والأماد التي يباح له أن يرتادها، ولزجه للمستحيل السحري بالتاريخي (أو الأسطوري) المعتبر تاريخيا على الأقل في وعي الثقافة المنتجة) يحسن أن أقبس موضعا آخر من كتاب (العظمة) تتألق فيه هذه الموهبة التخيلية الفذة. في وصفه خلق الله العظيم يروي عبد الله بن سلام أن الله خلق سبعين دنيا وملأها خلقا، وخلق في كل دنيا نبيا؛ وكل ذلك مما يندرج في سياق الخلق المعجز المدهش المجالي المتخيل. لكن ابن سلام سرعان ما يمزج المتخيل بالتاريخي ببراعة فائقة وبساطة فائقة في الوقت نفسه، فيقول:

مقابلة ثانية

«وخلق في كل دنيا نبيا، أحدهم يقال له موسى، وأوحى الله تعالى إلى موسى بن عمران بذلك فقال موسى بن عمران عليه السلام: «إلهي هل لهم فراعنة يقاتلونهم مثل ما يقاتلني فرعون؟» فقال الله تعالى: «ياموسى، لو بلوتك بلرهون من أولئك الفراعنة الذين بلوت بهم أولئك الأنبياء لعل صبرك».

فمؤانسة تالية

- ٢ -

بين ما يقتضيه اكتشاف هذا التراث الإبداعي في العربية ضرورة إعادة تصور التاريخ الثقافي العربي من منظور داخلي؛ إلغاء مفهوم عصور الانحطاط الذي ابتكرته حساسية فنية وفكر سياسي سحقه الغرب بمعطياته وقاده بخطئ إلى رفض تاريخه وإلى تصوره تصورا تصنعه عقد النقص بإزاء الغرب، ورفض صورة الحضارة العربية التي تقوم على معطيات التاريخ الرسمي للثقافة وعلى الكتابة البلاطية؛ كتابة السلطة والمستلطين، والمذاهب الفقهية السائدة الرسمية. لقد أخرجت هذه التيارات كل نتاج الخيال الخلاقي والخيال الشعبي خاصة من مدار الإبداعية العربية ونفته من فضائها، فانتبهنا إلى صورة لأدب تقليدى يحوت بموت المصري. وإنه لم يفعل؛ فثمة تراث جميل غنى يسبق مجد العباسيين ويلازمه

ومن أجل ذلك، يليق بنا أولا أن نرى هذا المزج الخلاقي للسحري بالواقعي الذي يشكرك هذا النص من حيث هو تجسيد لنزوع إبداعي يرتاد مكانا الحياة والطبيعة ويأخذ منها ما يروق له أن يأخذ، لكنه يولد فيها أيضا ما يروق له أن يولد. حين يسرد عبد الله بن سلام أحاجيب الخلق، كما يقول هذا النص، يغشى على الخليفة المؤمن عثمان بن عفان ويغشى على عبد الله الساحر نفسه ويغشى على بنات عثمان. وذلك سرد يمكن ببساطة أن يدخل في إطار التاريخي الموثق أو المقبول القابل للتوثيق. لكن حين يغشى عثمان وأمر برش الماء على عبد الله فيلق، يحدث أمر رائع؛ إذ يدخل السرد عنصر آخر، فإن بنات عثمان اللواتي يرش عليهن الماء لا يغتن بل يمتن في المجلس. وهكذا، فإن هذا النص الخوارقي يمارس فعل إبداع مفاخر؛ إنه يسرد الحارق المتخيل بوصفه توثيقا تاريخيا عاديًا. إنه يمزج التاريخي بالمتخيل، السحري بالواقعي، في لعبة صرنا اليوم نتعلمها من جابريل غارسيا ماركيز ونسب ابتكارها إليه في النصف الثاني من القرن العشرين. والمدهش في عمل مؤلف (العظمة) أنه يفعل ما يفعل دون أن يرف له رمش أو تطرف له عين؛ لا يخشى أن يقول له أحد: «لكن بنات عثمان لم يمتن بالطريقة التي رويت» إن تاريخهن معروف مألوف وأنت كتاب مدع مزيف. والحقيقة التاريخية البسيطة هي أن بنات عثمان لم يمتن في حادثة واحدة؛ ولو أن ذلك كان قد حدث وجاء مؤلف (العظمة) ليضفي عليه تأويلا جديدا لكان ما يفعله مما يدخل في المألوف من التشايع الإبداعي، مما أسماه الجرجاني «التعليل التخيلي»، وهو فن عظيم قائم بذاته (كما في تأويل الشاعر، مثلا، لوضع المصلوب الذي صلب عقوبة له، فجعل الشاعر فصحه للذراعية ومدته ليدية مبالغة في الكرم). لكن ما يحدث في (العظمة) مغاير لذلك وينتمى إلى مجال تخيلي آخر؛ إن أمر موت بنات عثمان مما في حادثة واحدة هو كله مختلق مبتكر لا أصل له في واقع أو تاريخ. الخيال هنا، إذن، لا يكتفى بتفسير التاريخ، أو الواقع، تفسيراً جديداً، بل يبتكر التاريخ والواقع ابتكاراً من أصله وجذره. ثم يندرج هذا التاريخ الاستيهامي في سياق التاريخي الواقعي ويمزجه بالسحري المتخيل. وذلك في الجوهر من التجاوز والجموح وكسر حدود المألوف والمحدود والمنطقي والتاريخي والواقعي.

السياق، إن شعبية اللغة الشعرية تأثير رومانسي غربي أو حصيلة للمعرفة بـ «تشي إس إليوت»، وإن لغة الشعرية العربية قبل ذلك كانت بلاغية خطابية.. إلخ، ليس إلا من باب الجهل المدقع الذي يسم الكثير من الكتابات النقدية العربية في مرحلة طفيلان الثقافة والحضارة الأوروبية، خصوصاً في نتاج الدارسين أو الأدباء المستغربين من العرب الذين انتقلوا إلى دراسة الأدب العربي الحديث لسبب أو آخر، دون أن تكون لديهم معرفة عميقة مؤسسة تأسيساً جيداً في التراث العربي وتاريخ تطور الإبداعية العربية.

٣ -

أولى الظواهر الفاتنة في (كتاب العظمة) هي النهج المبتكر الذي يفتن في رسمه ليرسخ نفسه في التاريخي والواقعي. وهو يفعل ذلك بادعاء الطليعية الكتابية لمادته وتجنب الوسم بالسردية المشافهة. ولعل هذا أن يكون أول مثل تاريخي في العربية على رفع شأن الكتابة إلى هذا المستوى الخطير. فالكتابية هنا تتماهى مع الوثوقية والمصدقية والتاريخية وتتناقض مباشرة مع المقتضى والرتاب فيه والمشكوك في أمره. المعرفة الكتابية هنا تفيض للمعرفة الشفاهية. والمؤلف ينسب الكتابية إلى مادته بسبل مختلفة: بدءاً، تنقل المعرفة بروح مباشر إلى إلهي غير محدد - خلق الله آدم وعلمه الأسماء كلها وما كان وما هو كائن وما سيكون - لكن سرعان ما ينمطف النص ليحيل هذه المعرفة إلى معرفة مكتوبة: أول فعل للكتابة يحارسه آدم الذي يؤدي فعله إلى حفظ المعرفة من الزوال وحمايتها ضد الفناء. أما فعل الكتابة الثاني، فهو ما يقوم به دانيال وتلاميذه في المغارة التي تسمى المانة. وهو فعل كتابة هائل الأبعاد بكل ما للكلمة من معنى؛ إذ يخطر فيه أربعون كاتباً يملكون عدة الكتابة الكاملة انكافية، ويملكون من المعرفة والذكاء والحيلة ما يضمن أنهم يخرجون بما كتبوه من المغارة قبل اللحظة الفاصمة التي تنفلق فيها المغارة فتهلك الجهلة الباحثين عن المعرفة المقدسة. ثم إن دانيال يضمن البقاء بفعل أكثر ديمومة بما كان آدم قد فعل، مجسداً التطور التاريخي للحضارة الإنسانية وللمعرفة نفسها، والانتقال من الكتابة على ألواح الصين إلى الكتابة على

ورق مزدهراً بعده ثم يزداد تألقاً وثراء وإنسانية وابتكارية ويستمر إلى ما بعد بدايات ما أسميناه خطأ عصر النهضة ونسبنا بروج شمسوسه إلى نابليون وأوروبا والأدب الفرنسي والإنجليزي ثم الأوروبي والغربي عامة. في هذا التراث تمثل المقامة نقبضاً مباشراً لأدب الخيال الجموح المتجاوز: هي قطب الواقع اللغوي الاجتماعي السردى في حدود المؤلف والمقول، وهو نقبضها الجامع. وكلاهما لاهوت ولا ينضب وإن كان علمنا به يموت وينضب.

إن ما أسموه «عصور الانحطاط» هو بالضبط عصور تحرير الأدب من لصوقيته بالسلطة ودوراته في مدارها ثم تحوله الكلي تقريباً إلى أدب للناس والحياة اليومية. وبين العوامل العديدة المسؤولة عن ذلك انهيار السلطة المركزية، سلطة البلاط، في بقاع العالم العربي وانتقال السلطة المركزية السياسية إلى حواضر أخرى، وبنها انهيار البنية المعرفية التي تجسّد فيها نمط الرؤيا الكلية الموحدة والمؤولة للعالم ومحرفها العربية الإسلامية المفتوحة التي تمازجت بالمقتاضيات الأخرى بإحسان دقائي. هكذا، جلت البلاطات التي كان النتاج الأدبي الرسمي يدور في فلكها، والقسم التي كان يحتاج منها ويعمق بتجديدها وديمومتها، في آن، وأصبح مدار الفاعلية الإبداعية الحياة اليومية ولغتها لغة الحياة اليومية، من جهة، وفي السرد الشعبي للناس العاديين، بدلاً من تسليّة الأمراء، من جهة أخرى. وليس تنامي مفهوم البطل الشعبي إلا تجسيدا عميقاً لهذه التحولات الجوهرية في الحياة سياسياً واجتماعياً واقتصادياً وثقافياً.

وما يتضمنه هذا الكلام هو أن عملية «شعبنة» الأدب ولغته وتحديثه عميقة الجذور في التاريخ الإبداعي العربي. فلقد كان ما حدث استمراراً لتيار قوى عريق تضرب جذوره في الجاهلية والإسلام الأول وتستمر بقوة في عصر المغازي والفتوحات وتآوج في الحياة العباسية. ولقد سجل لنا ابن المعتز حتى مرحلته المبكرة تلك، كما حفظ لنا أبو الفرج الأصفهاني في زمن تال، ملامح من هذا النتاج الإبداعي الذي اشتد عوده خارج مسارح السلطة والبلاطات وفي مواقع الحياة اليومية: من شعر الفقر، إلى شعر الاحتجاج الطبقي إلى شعر المجون والجنس والتجاوز الأخلاقي. والقول، في هذا

«وجوه تلك الحور أضوأ من الشمس والقمر، لها عيون لو كشفت عيونها وهمزت لبنى آدم عليه السلام فى دار الدنيا ل مات كلهم شوقاً إليها. وعلى جبينها إكليل كأنها شمس مضيئة، فى كل زند من زندها ألف سوار من الذهب الأحمر، مكلل بالدر والجوهر. يمان مع ساقها من وراء حللها من رقة جلدها، وفى كل رجل من رجلها ألف خلخال من الذهب الأحمر. لو سمع لذب صوتها أهل هذه الدنيا لما تروا شوقاً إليها».

- ٥ -

فى كثير مما يفعله، تبدو آليات السرد، والتحكم القلاهى للراوى، تأسيسية تاريخيا. وتكشف لنا حقيقة دالة: هى أن تجذير المتخيل الخوارفى فى التاريخى - وهو فعل على درجة كبيرة من الوعى يومه بأنه يقوم على غياب الوعى - آلية هريقة فى السرد الإنسانى وليست ابتكاراً حدثاً أو ما بعد حدثاً، وأن الحدائية وما بعدها تشتق هذا الفعل من مصادر تاريخية سابقة، كاشفة بذلك عن بعض مقوماتها الإبداعية والمقائدية. وتمثل هذه الآلية التقيض المباشر لآلية أخرى تعرفها الكتابة الروائية معرفة جيدة، هى نلى الواقعية عن المادة السردية ونسبتها إلى المتخيل والمبتكر كلبية. هو ذا نموذجان مبدئيان

١ - ١: حلیم بركات فى روايته (إنانة والنهر)

- دراسات الآداب، بيروت، ١٩٩٥ -

يقول، «هذه الرواية تستوحى ولا تنطق،

فاهيلة هى التى أهدأت صياغة الواقع».

١ - ٢: جبرا إبراهيم جبرا فى روايته (السفينة) -

دار النهار، بيروت، ١٩٦٨ - يقول: «إن

شخصيات روايته من ابتكار الخيال وأى

شبه بينها وبين شخصيات حقيقية من

قبيل الصدفة المبردة».

٢ - ١: أدونيس فى (الكتاب: أمس، المكان،

الآن) - دار الساقي، لندن، ١٩٩٥ -

الجلد ثم إلى الكتابة على صحف النحاس. أما الفعل السحرى الأخير من الكتابة، فإنه تأليف كل هذه الأفعال فى كتاب ومنع الكتاب عنواناً محدداً هو: (كتاب الدفاتن). وتفتننا هنا مسألة: هل ألف هذا الكتاب من صحف النحاس أم من مادة أخرى؟ وكيف يجمع كتاب من صحف النحاس يمكن للراوى أن يزعم أنه يملك نسخة منه ويدهو الخليفة إلى أن «يقعه فى يده». وهذه المسألة لا تتطلب جواباً، فهى وجه من وجوه امتزاج التاريخى والممكن بالسحرى المقتضى المستحيل، وهو مما لا ينبغى أن يسأل المؤلف عن معقوليته وإمكان حل التناقض المتمثل فيه، لأن مثل هذا النمط من الخيال المتجاوز يفرض أن يسلم نفسه لمقاييس المعقولة والتناسق والإمكان التى يخضع لها عباد الله الآخرون من البشر، كتاباً وغير كتاب. ونحن ندن له بما وصفه الجرجاني من ضرورة قبول المقدمات المنطقية التى يدهيها لنفسه والتسليم بتعالجها وما عبر عنه كوليدج بعد ذلك بقرون بمصطلح «تعليق اللاتصديق» suspension of disbelief.

- ٤ -

هكذا يستكر النص نهجا يديها فى التعامل مع المقتضى، الخيالى، اللامعقول، الجامع، المتجاوز لحدود التاريخى والمعقول بترسيخه وتجذيره فى التاريخى والمعقول، وهو بذلك يمنحه مصداقاً مواهما، لا مصداقاً منطقياً حقيقياً، ومشروعية محاولة، لا مشروعية قابلة للتمحيص والبرهان. غير أن ذلك ينطبق على فعل الإبداع لا على مادته. فلا شك أن النص يسعى إلى البرهنة على سلامة مادته بكل الطرق الممكنة فى إطار الفكر الدبنى والبنية المعرفية التى تتشكل على معطيات الإيمان والعقائدية الدينية. ثم إن السارد يطور تقنية أخرى من تقنيات المزج بين السحرى المتخيل والواقعى العادى، تتمثل فى ربطه المباشر لما يحدث فى العالم الآخر بما هو قائم فى الحياة الدنيا. ومن ذلك أنه حين يستغرق فى وصفه المذهل للجنة وللجمال الخارق فيها يصف جمال الحور العين، وهو جمال قائم طبعاً فى عالم يأتى بعد فناء هذه الحياة الدنيا، بسحر تأثيره على أهل الحياة الدنيا - الذين سيكونون قد ماتوا على أى حال، واضعاً كلا الوجودين تزامنياً على محور وجودى واحد وملفها التعاقب الزمنى المقترض لهما:

يورد عنوانا فرعيا هو: «مخطوطة تنسب للمتنبي يحققها وينشرها أدونيس».

٢-٢: كمال أبو ديب في (هذابات المتنبي في صحبة كمال أبو ديب والعكس بالعكس ٣٠١-٢٠٠١ للميلاد) - دار الساقي، لندن ١٩٩٥ - يكتب، في أحد الفصول: «أوراق المتنبي السرية مدرجاً نسخة المخطوطة الأصلية لها بخط يد المتنبي مع تخطيطات رسمها المتنبي نفسه».

هكذا، يتجلى موقفان متضادان من فعل الإبداع وفن الاختلاق: الأول ينفي عنه الأصول الواقعية والتجذر في التاريخ وينسبه إلى ابتكارية الخيال واختلاقيه؛ والثاني ينفي عنه متخيلته ويسمى إلى برهنة تجذره في التاريخ وتأصله في الواقع. والمدهش في الأمر هو أن الآلية الثانية، وهي الأكثر حداثة زمناً، إذ تبرز في نتاج ما بعد الحداثة بشكل خاص، هي الأعمق والأقدم تاريخياً، كما يجلو (كتاب المظلمة) ونصوص إبداعية غيره ساعرض لها في مجال آخر.

وقد يقول قائل إن الأمر يرتبط بطبيعة المادة المروية نفسها، وإن هناك تناسباً عكسياً بين طبيعة المادة والآلية التي يتبناها النص، فكلما كانت المادة أكثر دخولاً في المعنوية، والواقعية، وأشد ارتباطاً بزمان ومكان محددين اجتماعياً وسياسياً واقتصادياً، مال الراوي إلى نسبة عمله إلى الخيال، والعكس صحيح. غير أن الأدلة التاريخية لا تسوغ هذا التفسير، رغم ما يبدو عليه من قدرة على الإنفاع. إن الوهراني، مثلاً، يلجأ إلى آلية الحلم ليسرد مسروداته الخوارقية العجائبية عما يدور يوم الحشر، وفي النهاية يسقط من على فراشه وينفي من الحلم، أي أنه يستخدم الآلية الثانية، وهي نسبة المسرود إلى المتخيل ونفي واقعيته وتاريخيته. أما المعري، فإنه لا يستخدم آلية مشابهة في رحلته إلى العالم الآخر، مع أن مضمون ما يسرده خوارقي عجائبي. ويبدو أن شهباز المظلمة تنهج نهجاً ثالثاً يحفظ لنفسه بقدر

من الإبهامية والاحتمالية، فهي تروى الخوارقي والعجائبي بعبارة تختمل كلا التاريخي والمتخيل، هي ببساطة: «يلغى أنها الملك السعيد أن...». وإنه لجدير بالإبراز والتأكيد أن جميع هذه الآليات مبتكرات للإبهامية السردية العربية تعود إلى مراحلها الأولى، وأن لها منها ليس اقتباساً حديث العهد عن ثقافة أخرى. ويبدو لي ممكناً أن الآليتين الرئيسيتين تشتقان من آليات السرد في القرآن الكريم أصلاً، ففي هذا النص العظيم تبرز فكرة «ال لوح المحفوظ»، من جهة، وتأصل النص القرآني فيه وتبرز، من جهة أخرى، فكرة الفعل الفيزيائي الحقيقي الذي يتجذر فيه الخارق والمدهش كما في الأسراء والمعراج. وهذه فرضية لا أرحم لها السلامة الآن، غير أنها جديرة بالتأمل والتقصي.

٦ -

بين تلك المفاسل التي يتكشف فيها فعل الخيال المتجاوز في واحد من أكثر تجلياته صفاء وسلاسة ما يرويه هيد الله ابن سلام عن خلق «أرض من الرصاص» فيها مدن من الذهب الأصفر ما يعلم عددها إلا الله تعالى. هذه المدن «جعل الله لأهلها سراً، كل سرير منها يسير بصاحبه حيث شاء إذا أمره». أما الخلق أنفسهم، فلهم وجوه مثل وجوه بني آدم، وأبدانهم أبدان طيور، وأرجلهم أرجل بقر، ورؤوسهم كسرؤوس آدميين. هنا يأتي هذا الوصف الساحر الذي يستحق الاقتباس حرفياً:

«لكل مدينة من تلك المدن ثلاثة آلاف ألف ألف ألف مرج، في كل مرج روضة» «في كل روضة» «مئة حديقة، في كل حديقة مئة شجرة، على كل شجرة مئة ألف نوع من الفمر، على كل ثمرة مئة ألف لون من أنواع الورق. وقد خلق الله سبحانه على كل ورقة سراً يرحلون إلى أهلهم عليها. فإذا وصلوا إليها تطأطأت الأشجار حتى تبقى رؤوسها على وجه الأرض، فيصعدون الأسرة ويجلسون فيها. فكلما جلس منهم واحد ارتفعت الورقة عن وجه الأرض، فلم تزل ترفع ورقة بعد أخرى حتى يتكامل القوم

منهم وما وقعت الغفلة، وإن لم يصرفوا وجوههم
بغور الماء عليهم فيغرقهم مع طولهم وعرضهم
وعظم خلقتهم، فيستغفرون بلغاتهم ويستكفون
من شر ذلك الماء فيحمدونه، ولذلك خلقهم
سبحانه وتعالى. لا إله إلا الله الملك القدوس
السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار.

لمؤانسة أولى:

غير أن الذروة الجمالية والتأثيرية لفعل الخيال الخلاق
المستجاوز هي دونما شك وصف الجنة. هنا يلغى الزمان،
وتبخر المكان، وتعطل آليات الوجود وقوانينه، وتتقلب آليات
نشاط الجسد الإنساني، ويتحول العالم إنسانا وإلها وأشياء إلى
كون غارق لكل ما هو مألوف مدرك؛ هنا تتحقق خراب
الأحلام وتتسربل الأشياء بشهوة الإرادة البشرية. ولعل أسمى
ما في هذا العالم المجاني السحري من تكوينات مخارقة،
جمالها وحسها وإيمانها، أن تكون مشاهد الجمال الأنثوي
والتحقق الحسي والممارسة الجنسية. وليس بوسعى سوى أن
أحيل القارئ إلى هذا الجزء من النص ليقراء بمقنة فذة، فيما
أكتفى هنا بالمشهد الخارق التالي:

فائدة المقامات

وفي كل جنة خلق الله تعالى ثمانمائة ألف
مدينة، في كل مدينة ألف ألف قصر من الذهب
الأحمر والدر والجوهر والياقوت الأحمر والزمرد
الأخضر. في كل مدينة أربعة آلاف ألف قصر.
ألف ألف باب من الفضة البيضاء مساميرها من
الذهب الأحمر. في كل قصر من قصور تلك
المدائن ألف غرفة بعضها فوق بعض، في كل
غرفة ألف شباك شبك بقضبان من نور، على
كل شباك من تلك الشبائك سرير من الذهب
الأحمر، على كل سرير ألف ألف فراش من
الحرير والسندس الأخضر مكلل بالدر والجوهر،
والفرش مفروشة بعضها فوق بعض، جالس على
«كل من» تلك الفرش حورية من الحور العين

الذين يرددون الصمود والمبيت. فإذا تكاملوا
ارتفعت الشجرة بذلك القوم حتى تبلغ تمام
طولها. فقال عثمان رضى الله عنه: ما مقدار
علو تلك الأشجار وممتهاها؟ قال عبد الله بن
سلام رضى الله عنه: طول كل شجرة مسيرة
تسعين ألف سنة، فإذا أراد إنسان أن ينزل
تكاملت لهم بطون أرضهم. وهم يصومون يوما
ويفطرون يوما، يتلذذون بصيامهم أكثر مما
يتلذذون بإفطارهم. ولهم في أصول تلك الأشجار
مجالس يتعدى كل مجلس مسيرة أربعة آلاف
ألف ألف سنة، المجلس الواحد مثل دليانا
هذه برها وبحرها وسهلها وجبلها بالطول
والعرض. فسبحان الله الملك القدوس السلام
المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر.

وبين هذه المقاصل أيضا هذا الوصف لفئة أخرى من
مخلوقات الله العجيبة. لمقابلة أهلى:

وهم أطبق ذلك الهوى بأرض من بلور، وجعل
طولها ثلاثمائة ألف ألف ألف سنة، ثم جعل
فيها رجالا ونساء من البلور، فيلقى الرجل منهم
المرأة فيقبصها فتحمّل فتضع. وهم ثابتون في
تلك الأرض والرجل والمرأة مثل ذلك. فإذا
وضعت غلاما أو جارية فتبت في الأرض، فإذا
أراد القضاء عنها يرجع إلى حاله في الصغر
فيطول خمسمائة سنة والعرض مثله. ويلحق
بعضهم بعضا فيشبعون. فإذا قضى الله تعالى
على أحدهم بالموت غاص في الأرض فلا
يعرفون له أثر، وينبت ولده موضعه. بين تلك
الخلايق أنهر، كل نهر طوله مسيرة ثلاثمائة ألف
سنة في عرض ثلاثمائة سنة. يتكلمون بتسبيح له
خوار، يصرخ بعضهم ببعض: «لا تكن من
الغافلين» فيضجون من خوف الجبار بالتسبيح
والتهليل والتقدّيس والتحميد حتى إن ذلك الماء
بغور لكثرتهم وهوله منهم، حتى إن الخلق الذين
من البلور يصرفون وجوههم إلى لحوهم مخافة

عليها سبعون حلة، والحلل ما بين الأحمر والأخضر والأصفر والأرجوان، منسوجة بالدر والجوهر والمرجان. وجوه تلك الحور أضوأ من الشمس والقمر، لها عيون لو كشفت عيونها وغمرت لبنى آدم عليه السلام في دار الدنيا لمات كلهم شوقاً إليها. وعلى جبينها إكليل كأنها شمس مضيفة، في كل رند من زندها ألف سوار من الذهب الأحمر، مكلل بالدر والجوهر. بيان مع ساقها من وراء حللها من رقة جلدها، وفي كل رجل من رجليها ألف خلخال من الذهب الأحمر. لو سمع لزيد صوتها أهل هذه الدنيا لماثوا شوقاً إليها. في عنقها ألف قلادة من الدر والمرجان واللؤلؤ والمقبان، يضيء كل عقد من عقدها مثل الكوكب الدري. وبين يدي كل حورية ألف وليدة وألف وصيفة. مكتوب على باب كل قصر اسم صاحبه، ومكتوب على نحر كل حورية اسم صاحبها، يعنى زوجها، بنور يتلأأ: «أنا لفلان بن فلانة». طول كل قصر من تلك القصور ألف سنة وثلاثمائة سنة، وعرضه ألف سنة وأربعمائة سنة، في كل قصر ألف باب، ما بين الباب والباب مسيرة خمسين سنة، على كل باب بستان عرضه مائتا سنة، بهجرى في كل بستان نهر من لبن ونهر من عسل ونهر من خمر لذة للشاربين ونهر من ماء غير آسن، يعنى مكدر. والنهر الذى من اللبن لا يتغير طعمه، والنهر الذى من العسل مصفى. منصوب على كل نهر ألف خيمة من الزمرد الأخضر والياقوت الأحمر، في كل خيمة سرير من الذهب الأحمر، عليه فراش من الحرير الأحمر والأخضر، وفي كل بستان من الفواكه كثير، ما تشتهى الأنفس وتلذ الأعين. وفيها ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر. فإذا دخل أهل الجنة الجنة افترقوا إلى منازلهم، فتستقبلهم الحور العيون، كل إنسان يستقبله

سبعون حوراء عليهن الحللى والحلل مكللة بالدر والجوهر، وعلى رأس كل حوراء تاج له شعاع أضوأ من الشمس، والإكليل على جبينها من نور العرش. مع كل حوراء ألف وصيفة وألف وليدة. بأيديهن صوالج يرفعن بها أذبال الحور كيلا تلتوث بالزعفران والمسك. ويد كل واحدة منهن كأس مثل قلقة الشمس، فيه ماء وخمر ولبن وعسل، وبين ذلك حجاب كيلا يختلط بعضه إلى بعض. فإذا استقبلوا ولّى الله تعالى فينظر ولّى الله تعالى إلى ما أهد الله من النعيم ويتمحب من الحور، فيقول: «يا عبدي، ما ترى كلهن أزواجك ونسائك ولأجلك خلقتنهن ولأجل تعبك وسهرك بين يدي في ظلمة الليل وصبرك على البأساء والضراء في دار الدنيا وخوفك من عذابي. فالآن قد جعلتك من الأمنين وأمنتك من عسداي وأسكنتك دار كرامتي، وزوجتك بسبعين حوراء لحفظك فرجك من الزنا. فالآن جعلتك من الأمنين». قال - لم إن الحور العين يقدمن ما بأيديهن من الكاسات إلى ولّى الله تعالى فيشرب الذى في تلك الكاسات جميعه. فترجع تلك الحور بالفرح والسرور إلى تلك القصور ويدخلن إلى منازلهن مع ولّى الله تعالى. لكل حوراء منزل مبنى من القباب والخيام. في كل مسكن من تلك المنازل سرير من الذهب الأحمر مرصع بالدر والجوهر والياقوت، وعليه سبعون فراشا من السندس والاستجرق بعضها فوق بعض، فإذا جلس ولّى الله تعالى على السرير الذى قد أهد الله له دخلت الحور منازلهن مستقبلات جميع أبواب منازلهن إلى سرير ولّى الله تعالى، فيجلسن على أسرتهن مستقبلات إلى ولّى الله تعالى وهو جالس على سريره. فإذا اشتهى ولّى الله واحدة منهن علمت من غير إشارة ولا دعوى، فتفتح

الدنيا على الجوع والعطش والعري والشكوى
والبلوى؟ أما أكرمك؟ أما احتملتك على
البأساء والضرراء؟ ألم تذكر كذا وكذا وأنا
زوجتك المطيعة لك في دار الدنيا؟

قال - فبكى ولى الله تعالى ويقوم بعنائها وإذا
على نحرها مكتوب عرنا أترابا اسمها عرنة،
وعلى رأس كل ولد من زندها ألف سوار من
الذهب الأحمر، وعلى كل رجل من رجليها ألف
خلخال، وعلى رأسها تاج من النور. فإذا نظر
الحوور العين إليها وإلى حسناتها وحن لباسها
يقلن: «ربنا! لم نرنا لأجل ولى الله
مظله؟». فيقول الله تعالى: «معاشر الحور
المين، زينت أمتي لكثرة صبرها في دار الدنيا
على الحر والبرد والجوع والعطش والخوف
وطاعتها لى ولزوجها في الدنيا، وبأذى قامت
من حصص الموت وظلمة القبر وهيبة السؤال
وهول يوم القيامة، لأجل ذلك زينتها عليكن».
فتقول الحور المين: «ربنا، بحق لها أن نرنيها
علينا بالزينة والحسن والجمال». ثم تقول الحور
المين: «ألا يا عرنة، لا تحسدني اليوم، اليوم يوم
الفرح والسرور في دار الأمان. ليس هاهنا مرض
ولا موت ولا هم ولا غم ولا سقم ولا خوف ولا
جوع ولا عطش ولا تعب ولا نصب ولا حر ولا
برد ولا ظلمة ولا شقاء». قال - فيعطى لكل
ولى من أوليائه في «الجنة» ملكا وحوورا وقصورا
وولدانا وبساتين ومن الخلد حتى يقول كل
واحد منهم: «أنا غنى ولا أعطى أحد مثل هذا
في الجنة»، وهذا بقوله المساكين الذين هم أقل
الناس ملكا ومالا وحوورا وقصورا وأزواجا في
الجنة لكونهم ما يطلع أحد منهم على ملك
الآخر حتى لا يبقى بينهم نخاسد. ويعطى أهل
الجنة في الجنة ما لا عين رأت ولا أذن سمعت
ولا خطر على قلب بشر، في مقام أكلها دائم
وظلها وقطوفها دائمة وفواكه متدلية تقطف بقدره

باب قبشها ونخرج بتلك الحلى والحلل والحسن
والجمال والكمال، كما قال الله تعالى: «لم
يطمئثن إنس قبلهم ولا جان». فإذا دلت من
ولى الله فإنه يجامعها، فيمكث في مجامعتها
مرة واحدة مقدار أربعين سنة من سنينا هذه لا
تنقطع شهرته، وهو على صدرها، والعرق يجري
من تحتها، والولدان وقوف على رأسيهما بأيديهم
المناديل من السندس يروحون عليهما إلى أن يمتا
شهورتهما مدة أربعين سنة. ثم تقوم تلك
الحرورية فتدخل منزلها فتجئ أخرى من الحور
فيجامعها فإذا هي بكر، فيبرح في مجامعتها
أربعين سنة على العادة. لم تزل تدخل واحدة
وتخرج أخرى كلهن بكارى، فإذا فرغ من
مجامعتهن عدن بكارى كما كن بقدره الله.
وولى الله متكئ على سريره، ويطوف عليهم
خلعان لهم كأنهم لؤلؤ مكتون، بأباريق وكأسي
من معين، وفواكه مما يشتهون، يأكلون ويشربون
لا يفتنون ولا يولون إلا «أنهم» يعرفون عرفا
من أجسامهم فيخرج ذلك البول والغائط وهو
أذكى من المسك الأذفر والعنب الأشهب، لأن
أرض الجنة لا تقبل النجاسة، فبينما ولى الله
على الأمن في لعبه وضحكته ولهوه مع الحور
المين إذ نزلت من فوق رأسه قبة من النور بيان
ظاهرها من باطنها، وفيها سرور من الذهب
الأحمر، وعليها سبعون فراشا من السندس
والإستبرق بعضها فوق بعض، وفيها جالس
حوراء يغلب نورها على نور الحور المين، وعليها
سبعون حلة من النور. فإذا نظر ولى الله إليها
تعجب من حسناتها وجمالها كذلك، فيقول ولى
الله تعالى: «لمن هذه بارب؟» فيقول الله تعالى:
«خاطبتها حتى تجيبك يا هبدي». قال -
فيكلمها ولى الله تعالى. فإذا كلمها فتحت باب
قبشها وخرجت إليه وهي تقول: «حبيبي كيف
نسيته؟ ألم تذكر صبري عليك ومعك في دار

الله تعالى وثأى إلى كف مشتبهها فيأكل،
كلما قطعت واحدة ترد أخرى إلى مكانها
وتبلغ مثل ما كانت في ذلك الفصن، ولو قطع
منها عشر في الحال تسلسلت بينها الأعمار.

وختام مسك المزاينات في عشر ليال متقطعات

= ٨

بين السمات المأثرة لـ (كتاب العظمة) أن تقنيات السرد
الروائي فيه تصل درجة عالية من التضج والفسطة والتعقيد،
فالنص ليس فعلا متصلا للسرد من البداية إلى النهاية، بل
يخضع لعملية تقطيع وتداخل وتنظيم تبلغ أحيانا مستوى من
الحيوية يحق له أن يوصف بأنه «مسرحة للنص» ولآليات
الأداء فيه. ولأن النص ذو أهداف تأثيرية، بل إرهابية تروية
إلى حد ما، فقد كان يمكن له في أيدي سارد أقل مهاره
أن يؤول إلى مجرد خيط سردي يتخذ من المنطلق القصصي
مجرد ذريعة للقص ونقطة بداية له، ثم ينساق إلى سرد
معطياته أو محتواه الفكري التروية غير آبه بفن السرد ذاته
ومقتضياته. وإن في الأدب لكثيرا من مثل هذه النصوص
الدرامية. غير أن مؤلف (العظمة) أشد وعيا وحيلة وعناية
بفن السرد ذاته من أن يفعل ذلك، كما سأظهر بتفصيل في
فقرة قادمة. إن لـ (العظمة) عمليا ثلاثة رواة: الراوي الأول،
وهو ناطق النص المكتوب أمامنا بكلية من ألفه إلى يائه؛
والراوي الثاني، وهو ناطق النص الذي يرويه الحسن بن
الحسن البصري؛ والراوي الثالث وهو ناطق النص الذي يرويه
عبدالله بن سلام. أي أننا أمام بنية سردية هي بنية الدوائر
المفاعلة، كما أسميتها في مكان آخر في سياق دراسة (ألف
ليلة وليلة)، وهي بنية توليدية، جوهرية، في السرديات العربية،
بل لعلها أكثر سمات السرديات العربية تميزا واختصاصا
وتأصلا. ومن المبت أن نصف مثل هذه البنية المولدة بأنها
تتألف من حكاية الإطار ومن حكايات لهاية يحصرها الإطار،
كما يفعل توفيقان تودوروف في دراسته (ألف ليلة)، لأن
مفهوم الإطار يهشم فعل السرد البدئي ودلالته ويهشم
الراوي الأول تماما. وواقع السردية العربية عكس ذلك؛ وهو
أن الراوي الأول ذو دور عالي الأهمية، بليغ، وأساسى. كما

أن مفهوم الإطارية يؤدي إلى عزل الحكايات واحدها عن
الأخرى، أما في السردية العربية؛ فإن الدوائر السردية
متعاقبة، متشابكة، متداخلة ومتفاعلة. وإن (كتاب العظمة)
لهيبر نموذج لذلك؛ إذ إنه يبرز التعالق بين المسرودات في
كل من الدوائر السردية بطرق فعالة وينتقل من راو إلى راو،
ومن قطاع سردي إلى قطاع آخر، بشكل يؤدي إلى خلق
«الحس الاحتشائي» (الدرامي) من جهة، ويرفع ويوتر مستوى
التأثير والفعل؛ إذ يشرك المتلقي نفسه في كل من الدوائر في
آلية السرد وشبكات المسرود ويخضعه بقوة بحال تأثيره،
وتحول بذلك كله إلى فعل أشد قدرة على الإقناع - إذا
كان الإقناع من الفاعليات المطلوبة في العمل السردي،
ويبدو لي أنه كذلك.

لتأمل الحلقة التالية، مثلا، التي ترد في فقرة من النص
ينقطع فيها خيط سرد الراوي الثالث، عبد الله بن سلام،
ليقتحمه الراوي الثاني ويقحم معه معطيات تكشف خلفيات
ومكونات تثرى وتضئ الموقف بأكملة وتعطي للسارد الثالث،
ابن سلام، مكانة لم يكن يمكننا أن ندرجها أو تتبلور من
خلال سرده هو؛

«وخلق لهم جنة ونارا. فقال عثمان رضى الله
عنه: هل عاينوا تلك الجنة والنار؟ قال عبدالله
ابن سلام رضى الله عنه: تعرض عليهم بالعشاء
والمشى. فقال عثمان رضى الله عنه: هل لهم
ليل؟ قال: نعم، ولكنه يسطع البحر الذى على
باب كل مدينة فتتكشف تلك الظلمة عنهم.
فقال عثمان رضى الله عنه: هل ينامون شيئا؟
قال عبد الله بن سلام: لا يعرفون النوم إلا
القليل، ولا يميلون إلى السقطة، مطيعين
مسلمين غير معرضين. فقال عثمان رضى الله
عنه طوى لهم. فقال عبدالله بن سلام رضى
الله عنه: طوى للمصالحين من أمة محمد صلى
الله عليه، فإن لهم ما هو خير منهم وأفضل.
فسبحان الذى هو على كل شئ قدير. وما
وصفنا من شئ إلا وهو جل وعلا يقدر على
أعظم منه، وهو أعظم من كل شئ. فويل لمن لا

وهو فعل التقطيع، والمداخلة، والمعالجة، فمن الجدير بالذكر أن زمن أى فترة سردية يستغرق السارد الثالث فيها فى سرده دون أن يقطعه ويثبت المتلقى فى عمله لا تتجاوز فى أطول حدوث لها بضع صفحات، ثمة دائما قطع من نمط أو آخر ولأسباب تبدو أحيانا واهنة لا يسوغها إلا الرغبة الحادة فى تحقيق انخراط المتلقى وإبقاء السرد على درجة عالية من التوتر والقدرة على التشويق، وبين أبرح آليات التشويق والإقناع ما يدهيه السارد الثالث أحيانا من جهل، إذ يعجز عن الإجابة عن سؤال ما يوجهه الخليفة، كما أشرت فى فقرة أخرى، ووعده أحيانا بأنه قد يحلو نقطة ما فيما يقبل من حديثه، دون أن يفعل ذلك فى الواقع. وسأكتفى الآن بالإشارة إلى بعض المواقع الشيقة لفعل التقطيع السردى، وأترك للقارئ تأملها والتمعن فى دلالاتها وتأثيرها الفنى.

١ - «فقال عثمان رضى الله عنه: فما هو رزقيهم؟ فقال: لا أعلم يا أمير المؤمنين». ثم يعاين السرد وكأنما سؤال الخليفة لإعاج مؤقت وتدخل لا يستحق التوقف عنده وإفساد لتسلسل السرد: «يسمع بعضهم ضجيج بعض...».

٢ - «ثم بكى عبد الله بن سلام رضى الله عنه حتى غشى عليه، فأمر عثمان رضى الله عنه بغسل وجهه، فرش عليه الماء فأفاق. فقال عثمان رضى الله عنه: ثم غشى عليك يا عبد الله؟ فقال: أسفا على هذه الأمة، هل يعلمون أن الله قد غفر لهم؟».

٣ - «قال عثمان رضى الله عنه: هذا سمكها، فما بسطها؟ قال عبد الله بن سلام رضى الله عنه: هيئات هيئات، بسطها لا يعلم ولا يدرك، ولا لمرضاها وقمرها متتهى، ولا يعلم منتهاها إلا الذى خلقها. ثم قال عبد الله بن سلام رضى الله عنه: ولو شاء الله عز وجل ما خلقها، ولكن علمه سابق وأمره مطاع، وبها ينتقم من العصيين والخابثين. فبكى عثمان رضى الله عنه بكاء شديدا. فقال عبد الله بن سلام رضى الله عنه: ما يبكيك يا أمير المؤمنين؟ قال: من

يراقبه، «وويل لمن» لا يستحى منه، وويل لمن لا تسكن فى قلبه الرحمة، وويل لمن جمدت عيناه من الدمع، وويل لكل قلب غير عاشق، وويل لكل جوارح غير مستقيمة، وويل لمن دهنه بدلناه، وويل لمن حسنته فى غير ميزانه، وويل لمن طول عمره وعلمه حجه، وويل لمن أرادته ديناه لشقوته، وويل لمن زين له سوء عمله فرآه حسنا وويل لمن يتقى بوجهه سوء العذاب، وويل لمن يترك الخير لأهله وورثته ولقى الله بشر. قال: فبكى عثمان رضى الله عنه بكاء شديدا، فدخل عليه قوم من رعيته، فنظروا إليه مغشيا عليه، فقالوا: الشيخ غير ملام فإن عبد الله بن سلام عنده، فلا شك أنه قد حدثه بشئ من عظمة الله تعالى. ثم أقال عثمان رضى الله عنه من غشيت، ثم أصرف الوفد الذين كانوا عنده وقال: أنا عنكم مشغول، ثم قال: يا عبد الله بن سلام، فما فوق ذلك؟ قال: يا أمير المؤمنين - ثم أطبق ذلك بأرض من لؤلؤة بيضاء طولها مسيرة عشرة آلاف ألف ألف ألف ألف فسرسخ، بل سنة، وجعل الطبقة عشر طبقات. فسبحان الله جل جلاله».

وهذا المشهد جزء فقط من عملية تداخل وتماثل أوسع بين الممثلين السرديين للسارد الثانى والسارد الثالث، وهو يأتى فى مفصل هام من مفاصل نمو النص وتشابك أبعاده، ثم إن الفكرار المنتظم للمشاهد التى تجسّد استجابات المتلقى، وهو الخليفة عثمان فى هذه الحالة ومن فى مجلسه، والتركيز على ما يحدث له من ردود فعل، وانخراط السارد نفسه فى فعل البكاء مرة بعد مرة، أو بكاء السارد نفسه وهو يسرد واحتمام المتلقى - الخليفة لذلك وسؤاله عنه، كل ذلك مما يزيد درجة التماثل والتشابك بين المسردات فى كل من الدوائر، ويرفع احتدامية النص إلى مستوى المسرحية المكثفة المصغرة.

وكل هذه السمات تفيض وتنتج من الفعل المتسم بدرجة عالية من الذكاء السردى وإتقان آليات السرد وتطوير النص،

أبلغ من ذلك، تحويل السارد نفسه إلى شخصية من شخصيات النص. وقد يكون كتاب (العظيمة) أول نص سردي ينجز هذا الإنجاز الفني الذي قد لا تبدو خطورته عظيمة في النص المحقق نفسه، لكنها يمكن أن تتمحور على مستوى نظري وتكهن بتأثيراتها الفنية الممكنة في نص كبير آخر قابل للإنتاج. ولقد اشتهر في فن السرد المعاصر خورخي لوى بورخيس شهرة كبيرة لأنه طور آلية مطابقة لهذه الآلية في بعض نصوصه السردية، كما أن جون فاولز اكتسب لنفسه شهرة باستخدامه مثل هذه الآليات.

ومن ذلك تدخل السارد الثاني في مجرى السرد الذي يمارسه السارد الثالث. هو ذا نموذج فعال يتحول فيه ابن سلام إلى بطل من أبطال الحدث المسرود يسرده الحسن بن الحسن البصري:

«ثم خلق الله تعالى وراء تلك الأرض أرضاً من الفضة مسهرة سبعمائة ألف ألف سنة، وجعل فيها ثمانمائة ألف عالم منها فرع واحد في دنيانا هذه، وجعل باقى العوالم فى تلك الأرض. وقد سألت عن ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لى: «هى أرض من فضة»، قلت «صدقت يا رسول الله صلى الله عليه»، فقلت «يا رسول الله»، فأين إبليس اللعين منهم؟ فقال: «يا عبد الله، لم يعلموا أن الله خلق إبليس ولا ذريته». فقلت: «صدقت يا رسول الله صلى الله عليه». فقال عثمان رضى الله عنه: صف لى عالما منهم. فقال له عبد الله بن سلام: هيئات، لا يعلم عددهم إلا الله تعالى خالقهم، فلا إله إلا الله الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر».

وفى مثل هذا التجلى لها، فإن آلية تقطيع السرد تكون نموذجاً لما أسميته في دراسة أخرى «فتح النص الروائي»، وهى إحدى الآليات الأكثر جاذبية وانتشاراً فى النص السردى الحدائى وما بعد الحدائى خاصة، لكنها ضاربة الجذور فى أغوار تاريخ السرديات وتبلورها وتطورها.

قوله تعالى: «قل ما كنت بدعا من الرسل وما أدري ما يفعل بي ولا بكم إن أتبع إلا ما يوحى إلى». فقال عبد الله بن سلام: أما هو فقد غفر الله تعالى له ما تقدم من ذنبه وما تأخر، ومن ذلك فى سورة الفتح: «ويهديك صراطا مستقيما»، وبقي حكمه علينا. فبكى عثمان رضى الله عنه بكاء شديداً أشد من ذلك وقال: عجت من سمع هذه الأحاديث كيف يفرح».

- ٩ -

فى مرقفين قد يكونان فريدين فى النص، يحدث ما يمكن أن يوصف بأنه انقسام للسردى بين الراوى الثالث والشخصية التى يتخصصها، إن المألوف هو أن يسرد عبد الله بن سلام حدثاً ما بما فيه من شخصيات ومنطوقات بأسلوب التخصيص الكلى؛ أى دون أن يبرز صوته الخاص إلا على مستوى التعليق التالى للمسرد حدثاً أو صوتاً. أما فى مثل الموقف الذى أشهر إليه، فإن ابن سلام يسرد المنطوق ويثوره فوراً بخطاب موجه إلى الخليفة وكأنما هو جزء متصل مستمر فى المنطوق الذى تتلفظ به الشخصية المتخصصة. هو ذا أحد الموقفين:

«وخلق «فوق» ذلك الوادى وادها يقال له مات طوله ستمائة ألف ألف سنة فيه ستمائة ألف ألف إلى ستة آلاف زمانى، بيد كل واحد منهم سكين من غضب الجبار. فهوى يقوم من هذه الأمة فيعلقون على شاطئ الوادى بالسنتهم وتصعد إلى أفواهم الحيات من النار فتلتقمهم فينادى عليهم مناد: «هؤلاء الذين قبلوا الفلمان بشهوة، يا أمير المؤمنين».

- ١٠ -

بين أروع النتائج التى تنجزها هذه البنية السردية المتشابهة، وهذا التصور البديع لفن السرد تحويل المتلقى من متلق سلبي، يقع فى مكان ما خفى من خلفيات النص، إلى فاعل حقيقى فى النص وإلى شخصية من شخصياته. وما هو

وسابقة عليه في آن. ثم إن النص يقدم ما يشبه الامتحان لرسول الله محمد بن عبد الله (ﷺ) إذ يسأله عن إبليس اللعين وعن أمور أخرى، وحين يجيب الرسول يقول عبد الله ابن سلام صدقت يا رسول الله، وهو يقول ذلك بقوله العارف الذي يمتلك معرفة مسبقة بالأمر، فكأنما هو معجذر في زمن ساحق بعيد وينطق عن خبرة وثيقة به، بل كأنما هو يتنص إلى كل الأزمنة قديهما وحديثها، سابقها ولاحقها. ولقد كان ذلك كامنا مفترضا فيما ادعاه أصلا إذ أعلن يمين أنه يملك كتاب الدفائن من كتب دانيال، وبمفتاح معرفته بالعالم، ما كان منه وما سيكون، من هذا الكتاب الذي هو أصلا نسخة عن وسجل لعلم الله وما علمه الله تعالى لأدم.

١٢

تشكل بنية النص، إذن، من تفاعل آيتين سرديتين أساسيتين يمثل برؤسهما درجة عالية من السيطرة والتحكم بالتشكيل الفني للنص: أولى هاتين الفاعليتين هي السرد المحكم لما يفترض أنه مضمون كتاب (الدفائن) لدانيال، والثانية هي المشهد الحوارى الاحتدامى الذى يدور فى الزمن الراهن، وبطلاه الدائمات هما السارد الثالث عبد الله بن سلام والمتلقى الأول، المسرود عليه، الخليفة أمير المؤمنين عثمان بن عفان. والنص هو حصيلة الترجمة العالية من الوعى لأكتيات السرد، وفن التعبير والتأثير، والسيافى المكانى والزمانى لفعل السرد. لقد كان بوسع السارد الثالث، كما أشرت سابقا، أن يسرد مضمون (كتاب الدفائن) من ألفه إلى يائه دون انقطاع، ثم أن يختم سرده بتعليق إقفالى نهائى يصل به النص إلى نقطة انفلاقه. لكن طبيعة المادة التى يسردها ابن سلام يمكن أن تؤدى فى فعل سرد من هذا النمط إلى إثارة شعور بالملل فتاك، لأن النفس المتلقية تواجه بحكميات وأقذار وأرقام وحلقات متكررة تكررارا فاحشا، مما يصعب أن تحيط به النفس وتنفعل به انفعالا حميقا مستعجرا، بسبب آلية مأكوفة هى تناقص المردود، فكلما ازدادت درجة التكرار، خف وقع المروى وخفت استجابة المتلقى له. وسواء أكان سارد ابن سلام مدركا لهذا الأمر أم غير مدرك له، فإن ما يمارسه من

فى النص الأخير المقتبس بعد آخر شيق من أبعاد العملية السردية وتقنياتها فى كتاب (العظمة)، هو إلغاء الزمن التاريخى، وقلب تسلسله، والخلط بين الأزمنة خلطا بارعا هدفه تعميق مصداق النص وتحويل المتخيل إلى ما يملك واقعية الفعل. ولقد حدثت أولى التجليات الثلاثة لهذا البعد فى بداية النص، حين نسب الراوى الأول إلى آدم إخفاء المعرفة فى ألواح من الطين خبأها فى مغارة المانعة فى سرنديب بالهند. فلقد حدد الراوى هنا مكانا جغرافيا واقعا قائما بالفعل، هو جزيرة سرنديب القريبة من السواحل الهندية. لكنه قال إن هذه المغارة وجدت فى عهد آدم، ثم قال إنها منذ دفن فيها آدم ألواحها تفتح بابها يوما واحدا فى السنة هو يوم عاشوراء، وعاشوراء هو اليوم المعروف الذى قتل فيه الحسين وأهله بعد الإسلام، وبعد زمن القص بالذات الذى ينطق فيه الراوى منطوقه المروى، والذى يتضمن الإشارة إلى عاشوراء التى لم تكن قد حدثت فى لحظة النطق، أى أن الراوى يلفى التسلسل التاريخى وينسب إلى ما كان فى عهد آدم اسما لم يصدر له إلا بعد آلاف السنين، ويجعل الراوى المنطوق فى الرواية الأولى يشير إلى ما لم يكن قد كان بعد فى زمنه بل كان لا يزال فى رحم الغيوب. ثم إن يوم عاشوراء ليس نقطة زمنية ثابتة على خط مسار الزمن بل هو متحول متغير، وفى هذه الخصيصة ذاتها تجسد لسحرية الحدث الذى يذكره الراوى، كأن قوة خارقة ترصد الزمن وحركته المتغيرة دائما وتفتح باب المغارة كلما طرأ يوم عاشوراء المثقل فى الموقع الذى يشغله من السنة، وفى النص الذى يذكر فيه موسى بن عمران تحدث الظاهرة ذاتها. فلقد خلق الله، كما يقول النص، نبيا يقال له موسى، ويفترض أن ذلك كان فى زمن قديم سابق على موسى هو زمن الخلق الأول، لكن الراوى يحمض ليقول إن الله «أوحى إلى موسى ابن عمران بذلك، فقال موسى إلهى هل لهم فراعنة يقتلونهم مثل ما يقتلنى فرعون»، مما يشعر بأن الموسيين كانوا متعاصرين، فيقول الله تعالى «يا موسى لو بلوتك بفرعون من أولئك الفراعنة الذين بلوت بهم أولئك الأنبياء لعل صبرك». هناك، إذن، فراعنة آخرون فى أزمنة أخرى معاصرة لموسى

تشكيل سردي يشعر بأن ثمة مقاومة حادة لاحتمال تشكل عملية المردود المتناقض عن طريق تقطيع النص، والسماح للآيتين اللتين وصفتها قبل قليل بالتناوب والتفاعل فيه من أجل خلق درجة عالية من الاحتمالية والإبقاء على حيوية التشكيل النصي وعمق التأثير على المتلقي. وتتجسد براعة الراوي في موضوعة لحظات القطع والوصل، وفي التركيز على المشهد الراهن أحيانا، وتجاهله أحيانا أخرى، كما تتجلى في تنويع المشاهد وإدخال جزئيات جديدة عليها في كل تكرار لها؛ غير أن التجلي الأكبر لها يتمثل في كثيف المكونات العجائبية، وإدخال المخلوقات الغريبة في نقاط يبدو أن عملية السرد كادت تصل فيها إلى ذروة ما يمكن تخيله، دون فقدان للتشويق (ما يمكن أن نسميه «الذروة الاحتمالية» أو «الحد الفاصل بين التشويق والإملال»).

وتستحق آليات القطع والوصل في النص مزيدا من التركيز والتفصيل لأنها قادرة على كشف بعض من أبعاد تقنيات السرد في فن الخلق المرمي أو، كما سماه بديع الزمان الهمداني ببراعة مذهشة، «المفتريات»، وهو المصطلح الأسبق في الظهور بقرون من المصطلح الأوروبي المكافئ؛ أي لـ fiction الذي لا يزال المترجمون العرب يترجمونه خطأ بـ «الرواية»، والمبتكر الفعلي له من حيث هو مفهوم ومصطلح دقيق هو أحد المفترين العرب البارزين القدماء.

وأما تعددت وتنوعت وظائف السرد الاحتمالي أو الافتراضي، فإن واحدة أساسية منها هي دونما شك التحكم التلاهي والسيطرة والتأثير على المتلقي وممارسة سلطة القوة المدبرة عليه. ولإحداث هذا التأثير تسعى التقنيات البارة التي يستخدمها كتاب (العظيمة). من هذه التقنيات ما ناقشته سابقا بالتفصيل، مثل تحويل المتلقي، المسرود عليه، إلى بطل حقيقي يسهم في إنتاج النص إسهاما جوهريا. ولكني نذكر كنه هذه العملية يكفي أن نقارن أسلوب السرد عند شهرزاد ودور المتلقي، المسرود عليه، في (ألف ليلة وليلة) مع نظائرها في كتاب (العظيمة). في (ألف ليلة)، تسرد شهرزاد لمستمع هو شهرزاد؛ ويحصر دور شهرزاد في فضاء السرد بالاستماع، دونما تدخل. ولذلك، فإنه في حكم المتلقي التجريدي الذي يمكن أن يستبدل به أي مستمع آخر دون أن يترك

ذلك أثرًا من أي نوع على النص. أما عثمان بن عفان، فإنه من نمط آخر تماما، فهو ليس مسرودا عليه نظريا، ولا يمكن استبدال أحد به. إن كتاب (العظيمة) يبرز عثمان في دور من يتبادل نسج النص مع السارد عبد الله بن سلام، إلى درجة أنهما معا يمكن أن يعتبرا شخصيتين رئيسيتين من شخصيات النص بتشكيل من تفاعلهما نسجه وبنية الكلية. وبين أبرز تقنيات التبادل أن عثمان يطرح الأسئلة ولكنه أحيانا يصبح من طرح عليه الأسئلة. وهو يتفجر في بكاء شديد بتأثير ما يرويه السارد، لكن الدور يتقلب أحيانا فينفض السارد بالبكاء، ويسأله عثمان عما يمكنه وعثمان يطرح الأسئلة التي تخلق الحركات المتعددة في النص كأجوبة على أسئلته. لكنه يهذى عنصر تصديق الخارق في النص ههنا من المرات؛ إما باستغراب المروي أو بالتواطؤ مع السارد، كأن يقول له: حسنا إن ما سترويه مخيف، لكن اكشف لي بعضه واستر بعضا لكي تخف درجة الرعب.

وتبادل المواقع بين السارد والمتلقي مما يندر في فن السرد القديم، وهو لا يكاد يحدث مرة واحدة في (كليلة ودمنة) مثالا. وذلك أمر لافت تماما، كأنما هذا التبادل تطور في تقنيات السرد في مرحلة تاريخية معينة أو في مفصل محدد. ولزبد من التجلي، سأقتبس المواضع الثلاثة التالية التي يحدث فيها هذا التبادل في نص (العظيمة):

١ - «ثم بكى عبد الله بن سلام رضى الله عنه حتى غشى عليه، فأمر عثمان رضى الله عنه بغسل وجهه، فبرش عليه الماء فأفاق. فقال عثمان رضى الله عنه: ثم غشى عليك يا عبد الله؟ فقال: أسفا على هذه الأمة، هل يعلمون أن الله قد غفر لهم؟»

ومما يستحق الذكر التتبع الذي يدخل المشاهد والأحداث التي تتكرر في النص، فأحيانا يكون عثمان البادئ بالبكاء، وأحيانا يغشى على الجميع، لكن أحيانا أخرى يبكي عبدالله وحده أو يغشى عليه وحده... إلخ. وكل ذلك من تجليات السيطرة البارة على آليات السرد وعلى بنية النص الكلية.

٢ - «قال عثمان رضي الله عنه: هذا سمكها، فما بسطها؟ قال عبد الله بن سلام رضي الله عنه: هيها هيها، بسطها لا يعلم ولا يدرك ولا لمرضها وقعرها منتهى، ولا يعلم منتهها إلا الذي خلقها. ثم قال عبد الله بن سلام رضي الله عنه: ولو شاء الله عز وجل ما خلقها، ولكن علمه سابق وأمره مطاع، وبها ينتقم من الماصين والخاصين. فبكى عثمان رضي الله عنه بكاء شديدا. فقال عبد الله بن سلام رضي الله عنه: ما يبكيك يا أسير المؤمنين؟ قال: من قوله تعالى: «قل ما كنت بدعا من الرسل وما أدري ما يفعل بي ولا بكم إن أتبع إلا ما يوحى إلي». فقال عبد الله بن سلام: أما هو فقد علم الله تعالى له ما تقدم من ذنبه وما تأخر، ومن ذلك في سورة الفتح: «وبهديك صراطا مستقيما»، وبقي حكمه علينا. فبكى عثمان رضي الله عنه بكاء شديدا أشد من ذلك وقال: صبت من سمع هذه الأحاديث كيف يلرح».

٣ - «ثم غشي على عبدالله بن سلام رضي الله عنه وصبح حتى ضرب يده ورجله، فأمر عثمان رضي الله عنه أن يرش على وجهه الماء. فلما أفأى قال له عثمان رضي الله عنه: م غشيت يا عبد الله؟ قال: من عده الخلق الذين في هذه الحجب واختلاف ألسنتهم وألوانهم، فلو أن أحدهم صرخ في دليانا هذه صرخة واحدة لغشى على أهلها أن يموتوا من صرخته. ثم خلق الله تعالى فوق ذلك أرضا...».

١٣ -

أما التقنية الأحيرة التي أود إيراؤها، فهي ما كنت قد أشرت إليه بإيجاز من قبل وأسميته «مسرحة الأحداث».

وتلك المسرحة فريدة، فيما يدولي، في نص السرد العربي لا يضارها شيء إلا المسرحة في المقامات، وبين مواقعها المتميزة المشاهد التي اقتبستها قبل قليل ثم هذه المشاهد الحيوية:

١ - «ثم يؤتى برجل من أهل الملك فتعظم خلقته حتى يكون موضع جلوسه مقدار مائة سنة، شعره كالآجام من القصب، من الشعره إلى الشعره أفاع لو نضجت ألعي منها على أهل الأرض لأحرقتهم، لكل واحدة منهم أربعون جلدا، بين الجلد والجلد أربعون عقرا يعض بعضها بعضا فيسمع لهن ضجة وجلبة يرتعش القلب منها، ويقعد بأربعين قيدا ويخل بمقلها، ولو أن حلقة من ذلك الغل وضمت على تلك الجبال الدنيا لعقطت ومات كل من عليها ومات وحوش الأرض وبست الأشجار. ثم يسلس ويقيد وهو يستغيث العطش فيقال: «اسقوه»، فيؤتى بإناء فيأخذه فيقتار لحمه وتقتار أضرابه مع أصابعه ثم يرده فيقول: «لا أريده»، فيضرب رأسه بقضبان من نار بعده فطر السماء فيستغيث فيقال له: «اشرب مرة أخرى فعسى أن ينفع هذا الذي في فؤادك قد جمده قال - فيشرب جرعة أخرى فتنزّل التي في جوفه ثم تجمد الأخرى في فيه فتحرق لسانه وحلقه، فيقول له الملكان الموكلان به: «اشرب»، فيقول من عظم العذاب: «يا مالك، هل من طعام يبرد به أكبادنا؟ فقد كنا في دار الدنيا إذا احترانا شيء نأكل المبردات فتجبرد أكبادنا من العطش»، فيقول مالك عليه السلام: «مروا بهم إلى شجرة الزقوم»، فيها أثمار كأنها رؤوس الشياطين وعلى كل شجرة أربعون ألف شوكة، طول كل شوكة فرسخ، وبها مغلولقان ورجلاه مقيدتان، يطلبون لقمة فيدخل في أعينهم ذلك الشوك وفي آذانهم

وفى أنافيهم وفى حلوقهم وفى غدودهم. ثم
تقطف الثمرة ولونها حسن وطعمها خبيث
كرهه، وكلما عضوها خرج منها دود فيأكل
أضراسهم ولسانهم وشفاهم، ثم يولون عنها
هاربين فيكبون على وجوههم فى أودية
وكهوف ومغائر فيها الحيات والعقارب،
فتقبل إليهم الحيات والعقارب فتأكل
محاسنهم وهم ينادون: «ربنا أخرجنا نعمل
صالحا غير الذى كنا نعمل»، فيجيبهم بعد
مائة سنة: «أو لم نمركم ما يتذكر فيه من
تذكر وجاءكم النذير؟ فذوقوا فما للظالمين
من نصير». فيضجون بالبكاء ويقولون: «يا
مالك، إلى كم نبليل؟ إلى كم نضرب؟
فقد أنضجت النار أكبادنا ومزقت جلودنا
فلبقض علينا ربك بالموت». فيعرض عنهم
أحقابا، فيبرحون فى ذلك العذاب مقيمين
على ما هم عليه ثم يجيبهم بعدما تقطعت
بهم الأسباب وأمسوا من الخلاص، وقد بكى
كل منهم على نفسه وبكوا على بعضهم
بعض. ويطو نحيبهم ويشند بكائهم ويطو
صياحهم فيناديهم: «إنكم ماكثون». ثم
يؤلى بقسوم من هذه الأمة على صدور
الكلاب، مقرنين بالسلاتل بعضهم إلى
بعض ومناد ينادى عليهم: «هؤلاء
الخاصمون الذين أبطلوا الحق واتبعوا الباطل
لكى يفسدوا شيئا من عظام الدنيا».

٢ - «حتى لم يبق أحد من العصاة يدخلون
النار، فتتقدم الملائكة، يعنى الزبانية، ليفلقوا
أبواب النار، فيضج أهل النار ضجة عظيمة
ويكون بكاء شديدا ويقولون: «يا مالك، ما
بال أبواب قد عرمت على غلقها؟»
فيقول: «لا بد من ذلك وتسميرها، فليس فى
جهنم إلا الضيق والكال وهى سوداء مظلمة
شديدة الأهوال» فيضجون ضجة عظيمة: «يا

مالك، ما تدلنا على شئ يخفف عنا
العذاب؟» فيقول مالك: «ادعوا ربكم حتى
لا يضيق عليكم القيود». قال: - فیدعون
فكلما دعوا اشتد الحميم وغطت عليهم
الزبانية وتناولت عليهم السنة النار، حتى
يكونوا فى جهد جهيد فيستغيثون بأجمعهم:
«يا ربنا، عذبنا بما شئت وكيف شئت ولا
تغضب علينا». ثم يقولون: «يا مالك، اسقنا
ما نبرد به أكبادنا». فيقول: «يا معشر
الأشقياء، ليس فى جهنم سوى الحميم
والمهل والغسلين». فيقولون: «ما نصبر على
هذا». فيقول: «اصبروا أو لا تصبروا سواء
عليكم إنما تجزون ما كنتم تعملون».
فيضجون بأجمعهم ويقولون: «يا مالك، مائة
سنة» فيجيبهم بعد مائة سنة: «أى شئ بكم
وما حالكم أيها الأشقياء؟» فيقولون: «يا
مالك، أخرجنا إلى الزمهرير» فيخرجهم
الزبانية إلى الزمهرير من الجبال والكهوف
والمغائر والتوايت والفجاج والبحار ويسوقونهم
إلى الزمهرير، فيحضرون فرحين إلى جبال
من الثلج والزمهرير وأجام من الزمهرير، وهو
من غضب الله تعالى، وفى الزمهرير ربح
يقال لها صرصر فتحملهم وتنسفهم فى
تلك الأجسام فتشتر لحومهم وتقطعها
وتطرحها فى الزمهرير. قال عبد الله بن سلام
رضى الله عنه: «والذى نفس عبد الله بيده،
ما تزال الزبانية تقطع لحومهم بسكاكين من
غضب الله، والدم يسيل من أجسامهم وهم
عراة حفاة فى الزمهرير، والزبانية موكلون
بهم لا يفتى عذابها أبدا ينادون مائة سنة.
فيقول للزبانية: «صبوا فوق رؤوسهم من ماء
الزمهرير» فيجمد على أبدانهم فيصرخون
ويضجون ضجة عظيمة وينادون: «يا مالك،
مائة سنة» فيقول: «ما حالكم يا أشقياء؟»

٤ - «فقال عثمان رضى الله عنه: «هل عابونا

تلك الجنة والنار؟ قال عبد الله بن سلام رضى الله عنه: «تعرض عليهم بالفساد والعشى». فقال عثمان رضى الله عنه: «هل لهم ليل؟» قال: «نعم، ولكنه يسطع البحر الذى على باب كل مدينة فتتكشف تلك الظلمة عنهم». فقال عثمان رضى الله عنه: «هل ينامون شيئا؟» قال عبد الله بن سلام: «لا يعرفون النوم إلا القليل، ولا يحلون إلى البقعة، مطيعين مسلمين غير معرضين».

فقال عثمان رضى الله عنه: «طوبى لهم». فقال عبد الله بن سلام رضى الله عنه: «طوبى للصالحين من أمة محمد صلى الله عليه فإن لهم ما هو خير منهم وأفضل. فسبحان الذى هو على كل شىء قدير، وما وصفنا من شىء إلا وهو جل وعلا بقدر على أعظم منه، وهو أعظم من كل شىء. فويل لمن لا يراقبه، وويل لمن لا يستحى منه، وويل لمن لا تسكن فى قلبه الرحمة، وويل لمن جمعت هيئته من الدمع، وويل لكل قلب غير خاشع، وويل لكل جوارح غير مستقيمة، وويل لمن دبه بدنياه، وويل لمن حسنته فى غير موزانه، وويل لمن طول عمره وعليه حجة، وويل لمن أرادته دنياه لشقوته، وويل لمن زين له سوء عمله فرآه حسنا، وويل لمن يتقى بوجهه سوء العذاب، وويل لمن يترك الخير لأهله وورثته ولقى الله بشرة». قال: «فبكى عثمان رضى الله عنه بكاء شديدا، فدخل عليه قوم من رعيته، فنظروا إليه مغشيا عليه، فقالوا: «الشيخ غير ملام فإن عبد الله بن سلام عنده، فلا شك أنه قد حدثه بشىء من عظمة الله تعالى». ثم أفاق عثمان رضى الله عنه من غشيته، ثم أصرف الوفد الذين كانوا عنده وقال: أنا عنكم

فيقولون: «إنما رجونا أن يخفف عنا العذاب بالزمهرير فلقد زادنا عذابا، فردونا إلى النار». فمردونهم فإذا وصلوا إلى منازلهم فى النار وإلى جبابهم وجدوا النار قد ازدادت سبعين ضعفا عن ما كانت فينادون: «يا مالك يا مالك، مائة سنة»، فيقول لهم مالك: «ما حالكم يا أشقياء؟» فيقولون: «أخرجنا إلى الزمهرير». فقال عبد الله بن سلام رضى الله عنه: «فهم يعذبون هاهنا مائة سنة وهاهنا مائة سنة».

٣ - «وهم صفة خلقهم رؤوسهم مثل رؤوس الجمال، وأرجلهم كأرجل البقر، وأبدانهم كأبدان الخيل. وفيهم القضاة والصالحون. لهم ليل ونهار قليلنا ونهارنا، ولهم جنة ونار، يحيون ويموتون، لا يحشرون معنا ولا نحشرون معهم، ولا يحاسبون كحسابنا». ثم بكى عبد الله بن سلام رضى الله عنه، فقال له عثمان رضى الله عنه: «ما يبكيك؟» قال: «أبكاني ما تحت هذا الوصف». فقال عثمان رضى الله عنه: «أكتسم البعض وحدثني عن البعض». فقال عبد الله بن سلام رضى الله عنه: «شفقة منى يا أمير المؤمنين، والذى نفسى بيده إن تحت ذلك الذى وصفته لك قرونا لا يحصون ولا يحصى عددهم إلا الله تعالى إلى منتهى ما يحيط علمه. لهم حشر وحساب. لا إله إلا الله الملك القدوس السلام المؤمن». ثم غشى على عبد الله بن سلام رضى الله عنه وعلى عثمان رضى الله عنه وعلى بنات عثمان رضى الله عنهن أجمعين. ثم أفاق عثمان رضى الله عنه وأمر بغسل عبد الله بن سلام رضى الله عنه وحرك بناته فإذا هن قد قبضن إلى رحمة الله تعالى».

مشغول، ثم قال: «يا عبد الله بن سلام، فما فوق ذلك؟» قال: «يا أمير المؤمنين، - ثم أطبق ذلك بأرض من لؤلؤة بيضاء....».

٥ - «إذا دخلوا في تلك المغائر التي فيها الفجوات يلبسون تلك الثياب ثم يلبسون الخفاف التي من النار ويحممون بالعمائم التي من النار ويعدون بأردية من النار ويصب في أذانهم الرصاص فيبكون ويقولون: «ما كفانا كسوتنا من النار حتى صيبت في أذاننا الرصاص والنار»، فتقول لهم الزبانية: «كنتم تلهذون بسممكم القاصدين». فيبكون على الدنيا وما فرطوا فيها، ثم يكون على أنفسهم ويقولون: «نحن المعروفون بطول الحكم، ونحن المتجبرون، ولقد وعدنا هذا وكذبنا وجعلنا دنيانا لعباً ولهواً، وفرغنا بالله الغرور، فمكتا على غير التوبة، فلا نجاة لنا ولا انتقال، فنحن أشد لوماً لأنفسنا». فتقول لهم الزبانية: «لقد كنتم في حفلة من هذا تجذون أنكم أقل الناس عذاباً». فيتوكل بكل واحد منهم عقرب في بطنها عشرة آلاف قرية من السم، لها زبان لها مائة ألف عقدة، في كل عقدة عشرة آلاف قلة من السم من للال حجر، فتلحق في بطنه فتضربه في محاصره فيصل السم إلى كبده وطحاله وفؤاده وأمعائه فيخرج ذلك من دبره، ولا يخرج آخره حتى يرجع مكانه كبد وطحال غيره يعيده الله خلقاً جديداً ليدوق العذاب الأليم. فيبكون ويضجون ويقولون: «لقد عذبنا بعذاب ما عذب به غيرنا، فيا ولنا». فتقول لهم الزبانية: «أنتم غاب عنكم الخبر وما بقي لكم». فيقولون: «هل عذاب أكثر من هذا الذي نحن فيه؟» فتقول لهم الزبانية: «أنتم بعد ما قيدتم ولا سلسلتم». فيتوكل بكل واحد منهم حيطان كبيرة

فتفرض الحيطان رؤوسهم من أبدانهم وتشق عظامهم وتنفخ النار على وجوههم، فينادون بالويل واليبور ويسألون الحيطان أن تنجي عنهم ويصبروا على باقى العذاب. فتناديهم الزبانية: «يا أشقياء، ما تستحيون من الله؟ إذا لقيتم الناس لقيتموهم مخبتين». فينتهون من تلك المغائر إلى جبل يقال له غيا طوله ثلاثمائة ألف ألف سنة إلى ثلاثمائة ألف ألف سنة، فيه ثلاثمائة ألف ألف شجرة إلى ثلاثمائة ألف ألف شجرة، على كل شجرة ثلاثمائة ألف ألف ثمرة، على كل ثمرة ثلاثة آلاف معلق يصير إليها قوم من هذه الأمة فيتملقون بتلك المعاليق، والزبانية حولهم موكل بكل واحد منهم خمسمائة زباني، لكل زباني خمسمائة عنق، في كل عنق خمسمائة رأس، في كل رأس لسان مثل جبل أبي قبيس، بعض الزباني على الرجل والمرأة فينشر لحمهم من أبدانهم، ثم يصق مكانه بصقة فيحرق مكانه ويحرق الجلد. ويشد مرزبة من حديد تتقيد منها النار ثم يضرب بها ركبهم وأبدانهم وأرجلهم ورؤوسهم، فيكون بكاء شديداً أحر ما يكون البكاء يرجع القلب. فيقولون للزبانية: «وبحكم يا معشر الزبانية، والله ما زيننا ولا لطنا ولا شربنا خمراً ولا زلنا ولا نظرنا إلى ما حرم الله تعالى، وحججنا البيت وصمنا شهر رمضان، فبأي شيء نزل بنا هذا العذاب؟» فتقول لهم الزبانية: «لا نعلم إلا أننا أمرنا بمذايكم». فيصرخون عليهم صرخة عظيمة فإذا هم مغمود. وعقيب تلك الصرخة يقال لهم: «أليس أنتم الذين ضيعتم الصلاة واتبعتم الشهوات؟ هذا جزاؤكم غيا الذي وعدتموه». فيقولون: «ما فاتتنا صلاة قط». فيقولون: «صليتموها في غير وقتها،

قدمتموها وأخرتموها لحوائجكم وقضاء
أشغالكم في دار الدنيا، فذوقوا فما للظالمين
من نصارة.

١٤ -

يتمحور النص المجاميس في كتاب (العظمة) حول الواقع
رغم كل ما فيه من عوارقية وإدهاشيات. ذلك أن التأثير في
الواقع والسيطرة عليه والسعي إلى تجديده وتغييره وصوغه في
إطار عقائدي هو أحد الأهداف الأساسية للنص. لذلك،
يردح النص بالإشارة إلى الواقع الإنساني المادي، واقع
الممارسات الأخلاقية، والسلوكية، والمعتقدات والمواقف في
الحياة اليومية؛ من حمل النساء وإجهاضهن إلى مكانة
الزوجة في المجتمع ولعن المؤذنين الذين يتقاضون أجورا على
أذانيهم. وتتم هذه المصالحة المعقدة للواقع بأسلوبين
مختلفين، أحدهما فوري أو مباشر أو كلا الأمرين معا، أي
أنه يأتي صريحا وفور سرد ما يسمح بالتعليق المحكم ويصوغ
مضمونه الأخلاقي، والثاني أكثر لطافة وخفاء، إذ يتجلى
فقط كمحتوى إيحائي، ظلي، ينطوي عليه موقف سرد دون
أن يباح به صراحة. ويحمل ذلك في المقطعين التاليين:

١ - «لهم ميهاد لا يدرون من أين تجي ولا إلى
أين تذهب يسقون بها بساتينهم وزراعتهم، فإذا
بلغ ثمرهم أخرجوا العسر وألقوه في البحر.
ويحبون الله حق عبادته. وكل من عملا شيئا من
ركاة ماله أو زرعه نزلت عليه نار فحرقه».

٢ - «هؤلاء نباحوا القبور الذين ينبشون المؤمنين
من قبورهم ويمرورهم من أكفانهم». ثم يأتي
بقوم آخرين فستقلع أعينهم وتقطع أيديهم
وأرجلهم ويمناد ينادي: «هؤلاء نباحوا القبور
الذين أخرجوا الموتى المؤمنين من قبورهم
وكسروا عظامهم وأدخلوا عليهم موتاهم».

غير أن هذا التوجه نحو السيطرة على الواقع لا ينبغي أن
يعتبر الهدف الأسمى أو الوحيد للنص؛ إذ من الجلي أن
المنفعة النابعة من خلق بنية سردية ونسج خيوط وتقنيات

وآليات اقراء مثيرة هي كلها غايات جمالية سامية من غايات
النص. لمة متعة في عملية التشكيل السردى في حد ذاتها
تتجلى أكثر ما تتجلى في الطريقة التي يولى بها السارد
اهتماما عظيما لاستجابة المتلقى أحيانا، فينسج الحركة التالية
من النص استجابة لها، وفي تجاهله الكلى وقفره فوق هذه
الاستجابة أحيانا أخرى. يسأل الخليفة مثلا: من هم؟ فلا يرد
السارد إلا بكلمة عابرة لا تقطع محيط السرد ويستمر في
جملة متممة كأن المتلقى لم يقل شيئا أبدا، كما في
المقطع التالي:

١ - «... ولهم يرار فيها البحر والغنم والطيور
يذهبون ويأكلون ويشربون ولا ينامون ولا
يفتأبون. واحد منهم يكون مثل دنياكم هذه، يا
أسير المؤمنين، كلها برها وبحرها وسهلها
وجبلها». فقال عثمان رضى الله عنه: «سبحان
من يرزقهم بقدرته» قال: «يا أسير المؤمنين -
وخلق فوق كل حجاب «أرضا؟» ملأها خلقا
على صور البحر، يتكلمون بكلام الناس».

كما تتجلى في تنوع ما يسرد عند تكراره بإخراجه من
النسق الذي كان قد تشكل فيه وخلقها الموقوع وكسر مبدأ
المتناظر وخلق آلية سردية جديدة، كما يحدث في موضوعة
السرد والأشجار التي تنقل البشر على أوراقها. إن هذه المتعة
بالشكل، باللمعة الفنية ذاتها، هي التي تنبع المقاطع الغالية،
وهي نسج من التفكير والابتكار، من التفسير والتفسير
والتنوع.

١ - «وجعل أسرة لأهلها، كل سرير منها يسير
بصاحبه حيث شاء إذا أمره».

٢ - «وخلق فوق أطباقها أشجارا، ثم ملأها
بحلاق يأكلون من الشجر وينامون على أوراق
الشجر ويقعدون، وخلق في الشجر أطباقا أو حجا
من الرياح».

٣ - «على كل شجرة مائة ألف نوع من الثمر،
على كل ثمرة مائة ألف لون من أنواع الورق.
وقد خلق الله سبحانه على كل ورقة سريرا

جوهرياً، في نسق لبابى معقد بعبد كل البعد عن نمط الثناسى السردى البسيط فى مثل حكايات (كيلة ودمنة). ويتألف هذا النسق من ثلاث انشاقات أو حركات فرعية: الأولى هى المكون السردى الخالص، والثانية هى بزوغ العناصر المسرحية، والثالثة هى المنطوق الفعلى للسارد الذى يتخذ إما هيئة تعليق مباشر على ما يسرد، أو ابتهاج مثوجه إلى الله، أو استخلاص عظة أو عبرة، «بنية المهتوى أو أخلاقيته تمثل تمحيماً على الموقف الإنسانى عامة، وما يمكن أن نسميه بأنه الموهظة التى يستند النص إلى قوته السردية ليقدمها واثقاً من أنها ستكون مؤثرة؛ لأن السرد والمشهد المسرحى يسوغانها ويمهدان لها بقوة. وسأمثل على هذه البنية المولدة الأساسية بالمقاطع التالية:

١ - «ولهم جنة ونار غير جنتنا ونارنا هاتين اللتين وعدنا. فيهم الخائفون وفيهم الوجلون ولهم العقول، وقد ركب فيهم حسن الظن، فأبدانهم زينة بغير أكل وشرب. فسبحان من هو على كل شيء قدير، لا إله إلا الله الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن». ثم قال: «يا أمير المؤمنين، وجدنا ذلك فى كتاب الله تعالى، وفيه بيان: «ويخلق ما لا تعلمون». فتعسا لمن لا يخاف مولاه، وتعسا لمن لا يرايه ويخشاه، وتعسا لكل قلب غافل، ولمن لن يرضى عن الله ولا يرضى الله تعالى عنه». ثم بكى عبد الله بن سلام رضى الله عنه حتى غشى عليه، فأمر عثمان رضى الله عنه بغسل وجهه، فرش عليه الماء فأفاق، فقال عثمان رضى الله عنه: «وما غشى عليك يا عبد الله؟» فقال: «أسفا على هذه الأمة، هل يعلمون أن الله قد غفر لهم؟ أليس يقوتهم جزاء المهنيين؟ ولو وصل معرفة هذا الكلام إلى قلوبهم لغشى عليهم أن يموتوا بغير آجالهم». - ثم خلق الله تعالى فوق ذلك البحر جبلا من باقوتة حمراء طوله سبعمائة ألف ألف سنة وعرضه مثلها».

يرحلون إلى أهلهم عليها. فإذا وصلوا إليها تطأطأت الأشجار حتى بقى رؤوسها على وجه الأرض، فيصعدون الأسرة ويجلسون فيها. فكلما جلس منهم واحد ارتفعت الورقة عن وجه الأرض، فلم تزل ترفع ورقة بعد أخرى حتى يتكامل القوم الذين يهبطون الصعود والمبيت. فإذا تكاملوا ارتفعت الشجرة بذلك القوم حتى تبلغ تمام طولها». فقال عثمان رضى الله عنه: «ما مقدار طول تلك الأشجار ومتهالها؟» قال عبد الله بن سلام رضى الله عنه: «طول كل شجرة مسيرة تسعين ألف سنة، فإذا أراد إنسان أن ينزل تكاملت لهم بطون أرضهم».

٤ - «وخلق لكل واحد منهم ألف رأس، فى كل رأس منها ألف وجه، فى كل وجه ألف فم، فى كل فم لسانان، يسبحون الله تعالى بكل لسان نوهين من التسبيح يقولون: «سبحان ذى العظمة والسلطان». ثم خلق فوق ذلك سبعين ألف حجاب من نار، غلظ كل حجاب مسيرة ثلاثمائة ألف سنة، ملأها الله تعالى من الخلائق بقدرته وحكمته. الواحد منهم له ألف رأس، فى كل رأس ألف وجه، فى كل وجه ثلاثة أفواه، فى كل فيه ثلاثة ألسن، يسبحون الله تعالى بكل لسان نوهين من التسبيح يقولون: «سبحان ذى العزة والجبروت، سبحان الحى الذى لا يموت». فإذا سبحوا تشعثت تلك الحجب حتى تشعث أصواتهم حتى يعلم كل واحد منهم أن صاحبه ليس بغافل. ولهم برار فيها البقر والغنم والطيور يذبحون ويأكلون ويشربون ولا يناسون ولا ينشأون. واحد منهم يكون مثل دنياكم هذه، يا أمير المؤمنين، كلها برها وبحرها وسهلها وجبلها».

- ١٥ -

تتجلى السيطرة التقنية على تشكيل النص فى بعد آخر دال، هو حركة تنامى البنية واكتمالها. وتتمثل هذه الحركة،

٣ - ١.. والذي خلق فيهما دون العرش تحت العرش كحلقة ملقاة في أرض فلاة وذلك من طول العرش وعرشه. وإن الله مستو على العرش بعظمته وقدرته، ليس للعرش منتهى في الطول والمرض. واستواؤه استواء طول وقدره وجلال ووحدانية وفردانية وصمدانية، هو الأول والآخر والظاهر والباطن والقابض والباسط والخالق والرازق، ليس له شبه ولا له في ملكه شريك ولا في سلطانه تقطيع ولا في حكمه باطل ولا له نهاية، واحد أحد فرد صمد له نور لا يطفأ وسلطان لا يبلى، لا له مطعم ولا مشرب، يدها مبسوطتان بالرأفة والرحمة، قد ستر واحتجب بعظمته بحجاب القدرة عن نواظر العيون والألسن الناطقة، سميع بصير حكم عدل على كريم. تبارك الله جل جلاله وعظم شأنه وعلا سلطانه الذي خلق كل شيء فقدره تقديراً وأحصاهم عدداً صغيراً وكبيراً. ثم ضرب ما دونه على العرش سبعين ألف حجاب، كل حجاب سبعون ألف عام من نور يتلوه.

١٦ -

من منظور معرفي خالص، تبدو آراء كثيرة مما يطرحه كتاب (المعظمة) جذيرة بالقابل. ما قيمة المادة التي يحتويها النص علمياً، مثلاً؟ هل كانت الأفكار التي يطرحها معرفة شائعة أم متاحة للمتخصصين فقط؟ هل كانت مما يندرج في إطار معرفة العصر العلمية؟ أم أنها ليست أكثر من جموح إلهامي لخيال خلّاق يتكرر ويغترى ويخلق ما شاءت له المتعة ونشوة الإلهاب أن يفعل؟ هل فكرة أن الأرض ليست إلا كوكبا ضعيف القدر بين ما خلقه الله من أكوان فكرة مألوفة في الفكر اليوناني والعربي الذي أفاد منه؟ أم أن فيها قدراً من الطرافة والجدة نابعاً من جموح الخيال المتجاوز لاغير؟ وهل فكرة نسبته الزمن، وتغيره في العالم من مكان إلى مكان فكرة شيقة علمياً ومألوفة في سياقها التاريخي، أم أنها تدخل في إطار المتخيل الجموح فقط؟ إنه للآفة أن

٢ - ١.. ما بين الجبل إلى الجبل مائة ألف بحر، على كل بحر مائة ألف جزيرة وسبعمائة ألف ألف إلى سبعمائة ألف مدينة من الزمرد الأخضر، من المدينة إلى المدينة صحارى وبرار ومروج وغبض بلا سكان. فقال عثمان رضى الله عنه: «ما هم؟» قال عبد الله بن سلام رضى الله عنه: «ما أمير المؤمنين، لم أحط بهم علماً ولا خبراً» - تتناثر عليهم أرزاقهم من فوقهم. فقال عثمان رضى الله عنه: «يتناكحون؟» قال: «لا» فقال عثمان رضى الله عنه: «يتكاثرون؟» قال: «كل يوم يزيدون مثل دينارنا هذه برها وبحرها وسهلها وجبلها وإنسها وجننها وطيرها ووحشها ودوابها» فسبحان الذي خلق الخلق وأحصاهم عدداً، لا تخفى عليه خافية تحت الأرض ولا فوقها، فقد أحصاهم وعدهم ودبرهم وحده لا شريك له وأسبغ على الخلاق كلهم نعمته، وأحصى شجرهم ونباتهم حتى الحشيش الضميف الذي يخرج بينهم، فسبحان الذي علم الأشياء قبل أن يخلقها وما يكون منها، سبحان الذي كان قبل كل شيء، وهو الآخر بعد كل شيء، سبحان الجديد الذي لا يبلى، سبحان الصمد الذي لا يطعم، سبحان الذي ليس له شبه، سبحان الذي لا تغيره الأزمنة، سبحان القوى الذي لا يضعف، سبحان الذي لا يخفى عليه شيء سبحان من أمره بين الكاف والنون، سبحان العزيز الغفور، سبحان القادر على ما وصفناه، وهو على كل شيء قدير. نسألك أن تغفر لنا وتغفر لنا وترحمنا برحمتك يا أرحم الراحمين. لا إله إلا الله الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار. - ثم جعل فوق ذلك بحراً طوله تسعمائة ألف ألف سنة إلى تسعمائة ألف ألف سنة، وجعل في ذلك البحر ألف ألف مدينة، كل مدينة مثل دينارنا هذه عرضاً وطولاً، وملأها خلّاق لا يعلم عددهم إلا الله.

العلم معرفة، على قول أبي نواس. غير أن بين ما يلفت النظر أيضا في المادة المعرفية التي يطرحها كتاب (المعظمة) أمورا من نمط مغاير: إن فكرة خلق الله لعوالم بملأها بمخلوقات لهم مناسكهم وعباداتهم وأنبياءهم وقيامتهم وقوانين حسابهم الخاصة بهم، ولهم جنتهم ونارهم، ولهم كتبهم السماوية المختلفة عما لـ «نا»، مع أنهم لا يعرفون بنا ولا نعرف بهم، لتبدل دليلًا على تفتح عقلي وهفتادى بارز، خصوصا أنها تصدر فيما يفترضه النص عن صحابي مؤمن متشدد في إيمانه وتطرح على واحد من الخلفاء الأربعة الراشدين. وفي هذا الإقرار البين ما يشعر بأن القسم الروحية والدينية، ومبادئ الإيمان والعقيدة، كلها أمور نسبية ترتبط بآزمنة وأمكنة معينة، وتتغير من مكان إلى مكان، ومن قوم إلى قوم، ومن خلق إلى خلق، ومن كون إلى كون، وتظل مع ذلك إلهية، قدسية، سارية، شرعية. وذلك في الذروة من نفى المطلق الثابت اللامتغير في الفكر الديني، وما قد يبدو متعارضا مع التأويل الظاهري للنصوص التي تشير إلى واحدة الخلق وواحدة الرسالة وإحلافيتها وانحصار الحقيقة الكلية الشاملة فيها.

ومن المنظور المعرفي ذاته، ثمة فكرة لافتة وعلى قدر من الدلالة بعدد هي نسبة امتلاك المعرفة بعلم الله إلى سلسلة تبدأ بأدم، مما يبدو طبيعيا، وتنتهي بالإنسان في وجوده المطلق، لكنها تتفصل في دانيال، وليس فيها عنصر فاضل واحد ذو أصول عربية أو إسلامية. ولهذا التمرکز الكلي للمعرفة في نبي يهودي متطلبات خطيرة دالة، خصوصا أن السياق التاريخي الذي يروى فيه النص سياق إسلامي هربى كان قد احتشد لنصف قرن من الزمان على الأقل بصراع مصري فعاك بين اليهود والمسلمين. وما هو عميق الدلالة هنا أن اكتساب آدم المعرفة تحقق بفعل إلهي، أى أن فضل آدم فيه هو فضل المتلقى الحافظ فقط، أما اكتساب دانيال المعرفة وحفظها للبشرية فقد كان حصيلة جهده الشخصي وسعيه وذكائه، وامتلاكه الأدوات والعدة الكفيلة بأن تضمن له النجاح. وفي كل ذلك يوضع دانيال اليهودي في موضع سام لا نظير له. لكن من الدال أيضا أن آدم لم يكن أنانيا في حرصه على المعرفة، فهو غشى عليها أن تضيع فقط لا أن يفقدها هو نفسه:

الزمن في الجحيم وفي الجنة يقاس بوحدات نقيس بها زمنا في الحياة الدنيا، مثل الساعة واليوم والشهر والسنة، لكن طبيعة هذه الوحدات وأطوالها مختلفة عما هي عليه في عالمنا،

«وجعل للنار سبعة أبواب، وجعل لها أربع قوائم، وجعل لها سبعة رؤوس، في كل رأس سبعة أوجه أقبح ما كان من الوجوه، في كل وجه ستة أطواء، في كل فيه سبعة أسنن وسبعة أضراس وأسنان، طول كل سن مسافة ألف ألف ألف سنة، والسنة أربعة آلاف شهر، والشهر أربعة آلاف يوم، واليوم أربعة آلاف ساعة، والساعة الواحدة مقدارها سبعة سنين سنة من سنينا».

ثم:

«وتسمى كل جنة باسم معلوم: الأول جنة النعيم، الثاني دار السلام، الثالث دار الخلد، الرابع الفردوس، الخامس دار الجلال، السادس جنة عدن، السابع الدار العليا. طول كل دار مسيرة تسعمائة ألف ألف ألف سنة وكذلك عرضها. إلى تسعمائة ألف ألف سنة وكذلك عرضها. والسنة ثمانون شهرا، والشهر ثمانون يوما، واليوم ثمانون ساعة، والساعة الواحدة ألف سنة من سنينا هذه».

وبين هذه المناحي العلمية الطريفة أيضا قياس المكان بالزمان وبشكل خاص القياس بالسنوات، وهو ما يستخدمه العلم المعاصر إذ يقاس المسافات الكونية بالسنوات الضوئية، ونادرا ما يقاس المكان بوحدات مكانية، وحين يحدث ذلك مرة فإنه يستدرك، كأنما اقترب السارد خطأ بضرب عنه بسرعة:

«قال: يا أسهر المؤمنين، — ثم أطبق ذلك بأرض من لؤلؤة بيضاء طولها مسيرة عشرة آلاف ألف ألف ألف ألف ألف فرسخ، بل سنة».

مثل هذه الأمور جدبرة بالتمحيص من قبل علماء متخصصين في تاريخ العلوم، وأنا لست منهم ولا أدعى في

جميعهم، والمقاطع التي تصف مكانتها بين أجمل مقاطع الكتاب.

والفكرة الثانية قد تكون فريدة تماما، وهي أن الله تعالى:

«خلق فوق ذلك أرضا سمكها ألف سنة وبسطها مثل ذلك وخلق فيها ملائكة سودا لهم رؤوس في كل رأس وجهان في كل وجه فمنا، في كل فم لسانان، لو هموا أن يقرضوا الثرى لفعلوا وأن يصعقوا أهل جهنم وسكانها لفعلوا، ينادى أهل جهنم منهم بالأمان».

أترى في هذه الفكرة النادرة تجسيدا لرغبة في إيلاء مكانة متميزة خاصة للسود من عباد الله؟ أو كان أحد رواة الكتاب أسود مثلا فأسقط هذا البعد الدلالي المرتقى على النص، أم أن ذلك في كتاب دانيال فعلا رآه فيه عبد الله بن سلام وهو ناقل له وحسب؟

ثم ملححة الملح قاطبة

١٧ -

وأخيرا، فإن مما لا ريب فيه أن المشاهد التي تجلو ما يسميه النص «حضيصة القدس» بين أرواح المشاهد المازنية التي صاغها الإبداع، وإن منظر الله جل جلاله وهو يسامر المؤمنين من أهل خاصته في مكانه القدسي الفائق، ويردهم عن أن يشربوا من أيدي الحور العين ليصب لهم الشراب ويستقيهم بيده، ثم يردهم عن أن يسجدوا له قائلا: إن الوقت لم يعد وقت سجود بل غدا وقت النعمة والمنفعة، لبين المشاهد الخارقة التي يكاد يستحيل التكهن بمدى فاعليتها وفتنتها للمؤمن الحقيقي الذي يستمع إلى هذا النص أو يقرأه أو يتأمله بأي صورة كانت، جزا الله عز وجل المؤمنين الصادقين هذا الجزء الساحري العظيم إلى أبد الأبدن وغمرهم بما فيه من غبطة ونعيم. وجزاكم مغلة لطول اصطباركم على.

«فخشى آدم عليه السلام على العلم الممزق أن يذهب، فعمل ألواحاً من الطين، وكتب عليها العلم واستودعها في مغارة يقال لها المائنة».

أما دانيال فقد كان مصدر حزنه أنه هو سيفتقدتها وسيكتسبها آخرون،

«فلما حضرته الوفاة تأسف عليها تأسفا عظيما كى لا تقع في يد غيره. فلطف الله تعالى وأخرجها ونشرها في الدنيا».

وقد يكون هذا أول تجسد لفكرة شهوة امتلاك المعرفة امتلاكاً حصرياً وإقصائياً والظن بها على الآخرين. أما لإرادة نشر المعرفة وفعل نشرها، فإنهما أمران إلهيان يتجاوز بهما الخالق حرص الفرد وأتانية التملك الحصري. وذلك أمر شيق بحق قد يجسد فرقا جوهريا بين نظرة اليهودية ونظرة الإسلام للمعرفة - على الأقل كما يعاينهما الراوي - الأولى حصرية إقصائية، تجتذ تجليا آخر لها في مفهوم شعب الله المختار حصرا وإقصاء، والثانية إنسانية اشتراكية تجتذ تجليا آخر لها في تأكيد الإسلام إنسانية رسالته وشموليها وانفتاحها لبنى البشر أجمعهم. وقد تكون لهاتين النظرتين تجليات أخرى أهمها في تقديري تصور الإسلام عملية الخلق وموقع آدم واكتسابه المعرفة فيها وتصور اليهودية ذلك. أليس من الدال مثلا أن الشجرة التي يحرم الله على آدم الأكل منها في القصة التوراتية هي شجرة المعرفة وأن الله، كما يروى سفر التكوين، يخشى حين يأكل آدم وحواء من شجرة المعرفة أن يأكل آدم بعدها من شجرة الحياة فيصبح عادلا مثله فيعاقبه بنفيه من الجنة.

أما في القرآن الكريم، فلا يرد هذا الجزء من القصة إطلاقا، بل - وذلك مكمن الدلالة الفرقية - إن الله علم آدم الأسماء كلها مؤثرا إياه بذلك على غيره من المخلوقات! إن ذلك لشيق بحق، والله أعلم.

ومن منظور استرجاعي معاصر، ثمة فكرتان فانتتان فعلا، الأولى هي المكانة التي يوليها النص للزوجة في الجنة، فهي أعلى مكانة وأقرب إلى المؤمن والله من الحور العين

في الكتاب الثاني

للساحر الوهرائي

القسم الثالث

منامات الوهرائي ومقاماته

(للبحث صلة)

ثم يأتي الصباح الذي ما بعده من صباح.

يبدأ الكلام الذي لا يباح

في فائن المنامات

وغيرهم المقامات والمقامات

الهوامش :

- (١) أستخدم مصطلح «الخيال المتعلق» بدلالات تتطابق مع ما أسماه جابر عصفور «الخيال المتعلق» في بحث متميز عن شعر الإحيائيين. راجع: الأعلام، ج. بغداد ١٩٨٠.
- (٢) مع أنه قد يعنى ذلك، وسأناقش هذا الأمر في فقرة قادمة.
- (٣) ولكم كان أمين حساسا ولما حين عقد مقارنة مباشرة بين ليالي التوحدي وليالي شهر زاد قل فيها ما يلي:
- «إن أسلوبه أشبه شيء بالثقة ليلة وليلة، ولكنها ليست ليالي للمهو والطرب وكبد النساء ولعب الغرام، إنما هي ليالي للفلاسفة والمفكرين والأدباء، إذ يعرض فيه لأهم مشاكل الفلاسفة، كالبحث في الروح والعقل والقضاء والقدر وما إلى ذلك، كما يعرض لمشاكل البغاة كالليلة البديعة التي جرى فيها الحنبث عن النظر والنظم والمفاضلة بينهما، ومزايا كل ونقصه وهكذا. فإن كان ألف ليلة وليلة يصور أبعد تصوير الحياة الشعبية في ملاحمها وقصصها، فكتاب الإمتاع والمؤانسة يصور حياة الأرستقراطيين أرستقراطية عقلية؛ كيف يحنون، ولهم يذكرون، وكلاهما في شكل قصص مفسم إلى ليال، وإن كان حظ الخيال في الإمتاع والمؤانسة أقل من حظه في ألف ليلة وليلة».
- (٤) وكثيرا ما أساءل إن كان اسمه «التوحدي» لا كنية بل صفة صاغها صانع لملاح ليصف بها طبيعة ثقافة الرجل وعمله الذي بدا له أملا من لفائف مقصورة متعددة وساحا إلى التوفيق بينها وموحدها لها في صيغة عربية.
- (٥) لعل هذه الغرابة أن تتضائل حين تذكر مدارس ومذاهب سميت بأسماء أوضاع للجسد الإنساني، من مثل «المخائين» اليونانيين، و «القاعدين» من الجهاد، وه الرقوف، على الأطلاق.
- (٦) تصورها، تخرج المقامة على المجلسية بطريقتين مهمتين، الأولى هي الخروج من الفضاء المخلو إلى الفضاء المفتوح، والثانية هي الخروج من أرستقراطية الفكر إلى ساحة الحياة اليومية والبطل المخامر الذي يكسر حدود عالمه بالحيلة والفتنة وحده للذهن والبراعة اللغوية، مجسداً في الكنية. وبمعنى ما تكلم قلعة من الكنية الأرستقراطية الفكرية، حيث ينادي المطلوب بالطلب المتوصل بتقديم المعرفة لتما لسيد أمر مالك للسلطة، إلى الكنية الشعبية المادية حيث ينادي المطلوب بالقوة وينزع البطل الجديد أحده السلطة مؤقتا. أما فيما فإن المقامة تخرج على المجلسية بافكار إيقاع جديد لها وترسيخ لغة السجع التي توضعها في الموروث العربي السابق على الحدث، ولغة التفريق اللغوي والذهني، والغرابة، وتكتسب بينها المازة فستقل استقلالاً نهائياً.
- وأما المعجائية فإنها أحيانا تنسب إلى نفسها إطاراً وأصولاً مجلسية، كما في كتاب العظيمة، لكنها أحيانا أخرى تنفصل من إطار المجلس لتتحول إلى كتابة حرة في فضاء لا محدود. وبين نماذج ذلك نسجم الصبا ولمة الحلم فيه وحيلة الأولياء لابن غان المقدسي، تلميذ ابن عربي.
- (٧) الاقتباسات الواردة في هذا القسم من كتاب العظيمة مأخوذة من تحقيق خطوطة نمت بإجازة، وأمل أن ينشر قريباً.



إعادة إنتاجها وتوظيفها فى النص الأدبى (= الإنشاء الكتابى) ضمن سياق ثقافى جديد، توظيفا جماليا وفكريا، على مستوى البنية الشكلية للنص، والبنية الموضوعية (= المضمون) معا.

ومثل هذه القراءة التى نقترب منها بشأن «قراءة أبى حيان التوحيدى، قراءة فولكلورية الإمتاع والمؤانسة نموذجاً» تقتضى هنا الوقوف عند عدد من المحاور الأساسية:

١ - (الإمتاع والمؤانسة) بين الشفاهية والكتابية، أو بين الأداء الشفاهي والإنشاء الكتابي.

٢ - المأثورات الشعبية أو المواد الفولكلورية وعناصرها فى الكتاب.

٣ - توظيف المأثورات الشعبية على مستوى المضمون فى الكتاب.

٤ - توظيف المأثورات الشعبية على مستوى الشكل فى الكتاب.

نقصد بالقراءة الفولكلورية هنا هذه القراءة التى تقف على المادة الفولكلورية الظاهرة أو الكامنة فى نسج النص الأدبى، منسجمة مع فضاء بنائه، ومسيرة مقاصده، ومتعاقبة معه بكيفيات مختلفة، وخاصة هذه القراءة لتحديد النصوص الفولكلورية وتحليلها، ابتداء الكشف عن طرائق استلهاها، وختامها التوظيفية الجديدة فى النص الأدبى. هذه القراءة لا تقف عند حدود النص الأدبى المعاصر، ولكنها تتجاوز إلى النصوص الأدبية القديمة، خاصة ذات الطابع الموسوعى، ومن بينها كتاب (الإمتاع والمؤانسة) الدائع الصيت لأبى حيان التوحيدى (٣١١ - ٤٠١ هـ)، الذى نتخذ نموذجاً لهذا النوع من القراءة، باعتباره نصاً أدبياً (وموسوعياً فى آن). إننا هنا لا نبحث عن المأثورات الشعبية أو المادة الفولكلورية وعناصرها motifs فى حد ذاتها، كما وردت ودونت فى المصادر العربية القديمة، فمجالها الأول علم الفولكلور التاريخي، وإنما نتبعها هنا بحثاً عن مقوماتها وطبيعتها الشفاهية (الأداء «سنماي») وكيفية استلهاها، أو بالأحرى

أولاً: كتاب الإمتاع والمؤانسة

بين الشفاهية والكتابية

كتاب «الإمتاع والمؤانسة» يقوم على مجموعة من «الأحاديث» التي «حدث» أبو حيان أبا عبد الله العارض المعروف بابن سعدان الوزير (ت ٣٧٥هـ) عندما أتيح له أن يشارك في مجلسه. وكل «حديث» منها كان يلقى في جلسة واحدة، في ليلة واحدة، ولمرة واحدة... ثم يختفى - الحديث - من الوجود الإنساني إلى الأبد، مع انتهاء الموقف نفسه، وذلك في حالة الغيبة الكلية للكتابة، ومن ثم فهو عرضي لا يتصف بالديمومة؛ الأمر الذي انتبه إليه أبو حيان مدركاً الفرق بين التعبيرين الشفاهي والكتابي، عندما قال:

«... فإن الكلام إذا مر بالسمع خلق وإذا شارفه البصر بالقراءة من كتاب أسف، وأهلق بهمد المثال، والمسف حاضر العين، والمسموع إذا لم يملكه الحفظ تذكر منه الشيء بعد الشيء بالوهم الذي لا انعقاد له، والخيال الذي لا مخرج عليه» (الإمتاع، ١، ٩٥).

وكان من الممكن أن يكون هذا هو مصير هذه الثروة من الأحاديث التي ألقاها أبو حيان في حضرة الوزير، لولا أن استجاب أبو حيان لنداء، أو بالأحرى، لتهديد صديق وصاحب الفضل عليه أي الوفاء المهندس حين طلب منه - وحسناً فعل - أن يدون كل ما كان يجري من أحاديث في مجلس الوزير؛ فكان هذا الكتاب «الإمتاع والمؤانسة» في صورته الكتابية (انظر فائقة الكتاب). وبهذه المرحلة التدوينية تكون أحاديث أبي حيان قد انتقلت من عالم الحدث الشفاهي إلى عالم الحدث الكتابي، ومن هيبتها السمعية إلى صورتها اللفظية. هذه الأحاديث - على مستوى الخطاب الشفاهي - قد استغرقت ٤٠ ليلة، وعلى مستوى النص الكتابي ٣٧ ليلة، بعد أن فرضت عليه آليات النص الكتابي شروطها، ومن بينها دمج ثلاث ليال، مع ليال أخرى، ولعل هذا هو الذي يفسر لنا اضطراب ترقيم الليالي في النص الحقيقي للكتاب.

وتنوع هذه الأحاديث وارتباط سردها في وقت الفراغ بالليل، وارتهاؤها الدائم بهذا التوقيت، يطلق عليها في التراث

العربي مصطلح «مسامرة»، حيث «السمر» حديث الليل على حد تعبير أبي حيان (١: ٢٠٦). ومن هنا جاء العنوان الفرعي للكتاب، وهو «مجموع مسامرات في فنون شتى حاضر بها المؤلف أبا عبد الله العارض في هذه ليال»، وغايتها الإمتاع والمؤانسة ولكنها - هذه المرة - مسامرات الصفوة أو النخبة، أو الخاصة لا العامة على حد تعبير أبي حيان، وتستهدف حينئذ الإمتاع والمؤانسة الفكرية. ومن المعروف أن الحديث نوع من الاتصال اللفظي أو الخطاب الشفاهي (حتى لو كان مقروءاً، فقراءة نص مدون تعطيه صورة شفاهية بالضرورة) الذي يتوصل بالآليات الذاكرة الشفاهية، ويخضع - في إنتاجه - للديناميات النفسية للتعبير أو الخطاب الشفاهي الذي يقوم على التذكر والتجميع والإطناب والاستطراد والغزارة، والتقليد والمحاكاة، والمشاركة والدفع الإنساني، حيث يخلق جواً تفاعلياً بين المتكلم والمتلقي، ولا يستقل بذاته أي باللفظ، ولكنه يستعين دائماً بوجود غير لفظي (مثل تعبيرات الجسد، استجابة المتلقي، السياق... إلخ) ويخضع للتداعي بنوعيه التراكمي والتقابلي، كما نعرف؛ ذلك أن الإنشاء الشفاهي يحمل من خلال «نوبات معلوماتية» تتداعى على ذهن المتكلم أو الراوي - وهو هنا أبو حيان - مما جعل الأحاديث مشبعة في كثير من الأحيان، فقد تستدعي كلمة من الكلمات - قد تمنّ للوزير، أو تطرأ على بال أبي حيان - سلسلة من التداعيات على نحو يدفع بالحديث الواحد إلى التشتت - ولا أقول التنوع - ذلك أن البنية الشفاهية - بطبيعتها - بنية مفككة على مستوى المضمون؛ الأمر الذي انعكس سلباً على الكتاب فجاءت بنيته مفككة على المستوى الموضوعاتي على شكل «فنون شتى» على حد وصف العنوان الفرعي لموضوعات الكتاب، على النقيض من الكتابية؛ ويعتشر أبو حيان عن طغيان البنية الشفاهية على الكتاب وطبيعته التفكيكية، مبرراً ذلك تبريراً صادقاً مع نفسه، لأنه ببساطة نابع من الديناميات النفسية للشفاهية، فيقول مخاطباً أبا الوفاء المهندس بأنه سوف يكتب الجزء الثاني - كما كتب الجزء الأول - «من غير ترتيب يحفظ صورة التصنيف - معنى التأليف - على المادة الجارية لأهله...» (يعني وحدة الكتاب الموضوعية) وعذري من هذا

واضح لمن طلبه، لأن الحديث كان يجري على هواه
بحسب السانح والداهي، (الإمتاع ١: ٢٢٦)، الأمر الذي
يلوكد أن أبا حيان كان يدرك جيدا الفرق بين الأمرين،
فيقول معقبا ذات مرة:

«... هذا منعهي كلامه على ما خلقه الحفظ،
ولقنه الذهن، ولو كان مأخوفا عنه بالإملاء لكان
أقسام وأحكام، ولكن السرد باللسان لا يأتي
على جميع الإمكان، في كل مكان»
(الإمتاع ٣: ١٤٤).

فضلا عما يرتبط بفروق أخرى كان يعبأ أبو حيان جيدا
بين «الكتاب والخطاب» من حيث إن:

«الكتاب يتصلح أكثر من تصلح الخطاب، لأن
الكتاب مختار، والخطاب مضطر، ومن يرد عليه
كتابك فليس يعلم أسرعت فيه أم أبطأت، وإنما
ينظر أصبت فيه أم أخطأت، وأحسن أم أسأت
[= التنقيح]. فإبطائك غير إصابتك، كما أن
إسراعك غير معف على غلطتك»
(الإمتاع ١: ٦٥).

وعلى الرغم من الوهي الكتابي لدى أبي حيان، وعلى
الرغم أيضا من وجود «قصيدة» الكتابة عند تأليف (الإمتاع
والمؤانسة)، فإنه قد فشل في تحقيقها نسبيا، أو بالأحرى لم
ينجح في طمس معالمها الشفاهية التي كان واحيا بها،
وتتجلى قصيدة المؤلف مرة أخرى، وبوضوح شديد، في قوله
في نهاية الكتاب مخاطبا أبا الوفاء المهندس:

«أيها الشيخ، إنما نثرت بالقلم ما لاقى به، فأما
الحديث الذي كان يجري بيني وبين الوزير،
فكان على قدر الحال والوقت والواجب،
والإتساع يتبع القلم ما لا يتبع اللسان، والروية تتبع
الخط ما لا تتبع العبارة، ولما كان قصدي فيما
أعرضه عليك وألقيه إليك أن يبقى الحديث
بعدي وبعذك، لم أجد بدا من تنصيص يزدان به
الحديث وإصلاح يحسن به المفزى، وتكلف
يلعب بالمراد الغاية...» (الإمتاع ٣: ١٦٢).

ورغم هذا الحكم القاطع، فإن عقلته الشفاهية ظلت
سائدة ومهيمنة على عقلته الكتابية، فكان أن انتهى التقابل
بين الشفاهية والكتابية هنا لصالح الشفاهية في بعض
المواضع، ولصالح الكتابية في مواضع أخرى، لاسيما في
الجزء الثاني. وقد أشار هو إلى انتصار النزعة الكتابية فيه،
حيث يقول في مقدمة هذا الجزء:

«... وسردت في حواشيه أعيان الأحاديث التي
خدمت بها مجلس الوزير، ولم آل جهدا في
روايتها وتقويمها... بل زبرجت كثيرا منها
بناصح اللفظ، مع شرح الغامض وصلة الهدوف
ولتمام المنقوص» (١: ٢).

متداركا آليات النص الكتابي.

إن النص الكتابي قائم باللغة ومستقل بها، كما نعرف
على النقيض من النص الشفاهي الذي لا يستقل بذاته، أي
بلفظه، ولكنه يستعين دائما بوجود غير لفظي، كما سبق أن
أشرنا. ويكرر - كما يتأكد - هذا الوهي الكتابي - في أوائل
وعوائيم الأجزاء الثلاثة للكتاب، من خلال تكرار خوفه من
وقوع الكتاب في أيدي خصومه، مما يعني أن المثلي هنا،
ليس أبا الوفاء وحده، وإنما القارئ بعامة، ما بقيت نسخة من
الكتاب في مكان ما يمكن أن تقع في يد قارئ ما، وهو أمر
ما كان ليغيب عن أصحاب العقيدة الكتابية منذ الشروع في
تأليف كتاباتهم، ومنهم أبو حيان، إذ يقول:

«وأنا أسألك ثانية عن طريق التوكيد، كما
سألتك أولا على طريق الاقتراح، أن تكون هذه
الرسالة مصونة عن عيون الحاسدين العيايين،
بعيدة عن متناول أيدي المفسدين المنافسين،
فليس كل قاتل يسلم، ولا كل سامع
ينصف» (١: ٢).

والشاهد من وراء ذلك كله أن أبا حيان كان يقصد
«الإنشاء الكتابي» قصدا، وأن القارئ لا السامع - مع خيابه
بالطبع - كان حاضرا في ذهن أبي حيان، وهذا هو مبرر
الكتابة الحقيقية لهذا الكتاب، وليس التهديد الموجه من أبي
الوفاء إلى أبي حيان كما يزعم في «مسكنة وذلة»، محاولا

وقد اعتمدت أحاديث أبي حيان - في تحليلها الوصفي - على مصادر عدة، أهمها وأكثرها على الإطلاق السماع (حتى الفلسفة لم يتعلمها أبو حيان إلا سماعاً) الذي قد يأتي مطلقاً، دون إسناده إلى رواة الذين سمع عنهم، وقد يأتي مقيداً بالإسناد وهذا هو الطابع الغالب في الكتاب بحكم المؤثرات الشفاهية فيه. ومن هذه المصادر أيضاً المحاورات التي يكون أبو حيان طرفاً فيها، ثم القراءات، فالأماشي، ويشير أبو حيان إلى ذلك كله بعبارات صريحة تحدد مصادر روايته الشفاهية وأصوله الكتابية، وكيف وصلت إليه. ومن الجدير بالذكر أن المصادر الشفاهية هنا (السماع والمحاورات) هي الطاغية على أحاديث أبي حيان، على نحو تكشف عنه خلفية شفاهية مسيطرة عليه بأكثر مما تكشف عن خلفية كتابية في أدبه. ومعنى هذا أن الكتاب - في كل حديث من أحاديثه - يرغم تحوله إلى نص كتابي، ظلّ يحمل جينات الشفاهية وبصماتها، بوضوح ملحوظ (ودراسة هذه التحولات يمكن أن تؤدي إلى فهم أعمق لديناميات التحول الشفاهي - الكتابي في الثقافة العربية في شقها الكتابي، وهو أمر يستحق دراسة قائمة بذاتها)، ذلك أن الكتاب - بمادته الفولكلورية الضخمة - لا يخفي جذوره أو أصوله أو خلفياته الشفاهية، كما أن أبا حيان نفسه لم ينكر أو يتنكر لهذه الأصول الشفاهية التي ظلت طاغية على أحاديثه في معظم لباي الكتاب. وعلى الرغم من أن أبا حيان كثيراً ما يعترف بأن دوره في الكتابة لا يعدو أن يكون «رسماً للكلمات وتقييداً للعلم»، فهو كثيراً ما يصرح بأن الوزير كلما أعجبه حديث «يرسم بجممه» فيستجيب فوراً لذلك فائلاً «فأفردت ذلك في هذه الورقات» (٢: ٦٥، ٩٢)، وأحياناً يقول «وكان الوزير قد استزادني - من هذا الحديث - فكتبت له هذه الورقات، وقرأتها بين يديه» (٣: ٣٧)، وتارة أخرى يضيف قدراً من الأهمية على نفسه، فيستأذن هو الوزير في تدوين حديث من أحاديث المجلس... وإذا أذنت لي رسمت كلماتها في ورقات» (٢: ٢٣)، معلناً عن رغبته الحقيقية في نقل المنطوق إلى المقروء، من هيئته اللفظية والسمعية إلى صورتها الخطية والبصرية، ومن لغة الحديث الشفاهية والآنية والهكية والحرّة والمرضية إلى اللغة البلاغية الدائمة، والثابتة، والمقيدة

أن يظهر أمام خصومه ومنافسيه أنه مضطر لفعل الكتابة وصدق الرأي، فقد كان بمقدور أبي حيان أن يعيد إنتاج هذه الأحاديث شفاهياً في مجلس أبي الوفاء صديقه وصاحب الفضل عليه، وطالما ذكر أبو حيان أنه حدثه بمثل هذه الأحاديث وشافهه بأحاديث أخرى أتى على ذكرها في (الإمتاع والمؤانسة)، ولا فقيم التكرار - تكرار الأحاديث في الكتاب - وهو نفسه يرى أن من شروط الأحاديث الشفهية أن تكون جديدة ومبتكرة، فلكل جديد لذة، على حد تعبيره. وما دما قد انتهينا إلى أن فعل الكتابة هنا مقصود.. فإلى أي مدى يعد (الإمتاع والمؤانسة) نصاً كتابياً؟! لقد رأينا طغيان النزعة الشفاهية عند القراءة الأولى، لكن سرعان ما هيئت النزعة الكتابية، واستعاد معها أبو حيان آلياته الكتابية فزبرج الكلام بناصع اللفظ، مع شرح الفاضل وصله المهدوف وإتمام المنقوص وغير ذلك من آليات الكتابة، ولكن من دون طمس كامل للنزعة الشفاهية، إلى الحد الذي يعد معه الكتاب شاهداً حياً على مرحلة طبيعية من مراحل نمو الكتابة من داخل الشفاهية في الثقافة العربية.

والحديث من حيث هو تتابع كلامي يدور في الزمان، معتمداً شأنه شأن الفنون القولية/ الشفاهية يقوم على الخط السردى، وهو خط أثير في الأحاديث الليلية أيضاً (لاحظ علاقة الحديث هنا بالحديث الكلامي والأحدثنة، والحديث من حيث هو فعل وزمان، ومنها الحادثة، والحادثات، والحوادث.. والحدّثان - بمعنى أول الزمان، أي مضارع للحادث، والحدّثان اسم للزمان فقط... (لمزيد من التفصيل انظر «الإمتاع» ج ١ ص ٢٥ - ٢٦). ولذلك كثيراً ما يستخدم أبو حيان لفظة «سرد» للتعبير بها عن عملية رواية الحديث، أو التلفظ به. فيقول مثلاً «هذا وأنا أفعل ما: طالبتني به من سرد جميع ذلك..» (الإمتاع ١: ٧)، ويستمر مستخدماً هذا اللفظ حتى نهاية الكتاب، مثل قوله على لسان الوزير «وكان عيسى بن زرعة قد سرد على سنة سبعين وثلاثمائة لباي كانت الأشغال خفيفة والسياسة بالماضي عامة» (٣: ١٢٧) أو قوله «فسردته على وجهه، ولم أغادر منه حرفاً» (٣: ١٤٩).

ويمكن تصنيف هذه المادة الفولكلورية وعناصرها في الكتاب، على النحو التالي:

- ١ - الأدب الشعبي وفنونه.
- ٢ - المعتقدات والمعارف الشعبية.
- ٣ - العادات والتقاليد الشعبية.
- ٤ - الثقافة المادية والفنون الشعبية.

فإذا ما انتقلنا إلى تصنيفها تصنيفاً فرعياً، وتحديد موضعها في الليالي، اتضح لنا «حجم» هذه المادة وعناصرها Motifs - كما وكيفا - على النحو التالي:

- ١ - الأدب الشعبي وفنونه:
 - ١/١ الأساطير (بقايا وإشارات): ل (= الليلة) ٣٢.
 - ٢/١ الأمثال الشعبية:
 - ١/٢/١ تعريف المثل. ل: ٢٥.
 - ٢/٢/١ نصوص الأمثال. الليالي: ٣، ٤، ٦، ٩، ١٧، ١٩، ٢٤، ٢٥، ٢٦، ٣١، ٣٢، ٣٣، ٤٠.
 - ٣/٢/١ قصص الأمثال. ل: ٣٢.
 - ٣/١ الحكم والوصايا والأدعية ل: ١٩، ٢٠، ٢٦، ٣٧.
 - ٤/١ أحاديث الزهاد وأقوال النساك ل: ٢٤.
 - ٥/١ من كلام العامة ولغة المولدين، وألغاز السباب ل: ١٨، ١٩، ٣٩.
 - ٦/١ القصص الشعبي - عام:
 - ١/٦/١ القصص (عام، الحديث القصص، القصص الخرافية، ترميزات ووظائف، قصص الخاصة وقصص العامة) ل: ١، ١٦.
 - ٢/٦/١ القاصص الشعبي ومكانته. ل: ١٦.
 - ٧/١ القصص الشعبي - تصنيف:
 - ١/٧/١ حكايات الحيوان التعليمية (الشارحة) والتعليمية

والمغلقة، على نحو يمكن معه القول بأن أبا حيان قد نجح في تجاوز مرحلة الخط الفاصل بين الأداء الشفاهي والإنشاء الكتابي، ليس فقط من خلال عبقرية الأسلوبية، أعني عبقرية الصياغة الأدبية لكثير من المرويات الشفاهية وإحالتها إلى صيغ كتابية (نصوص أدبية)، بل أيضاً من خلال وعيه بدناميات النص الكتابي وتوافر القصيدة الكتابية لديه منذ الصفحات الأولى للكتاب (خطبة الكتاب)، على نحو ما أشرنا من قبل.

ثانياً: الماثورات الشعبية وعناصرها في الإمتاع والمؤانسة

يقوم (الإمتاع والمؤانسة) - موضوعياً - على محورين كبيرين، أحدهما المهر الفلسفي وهو محور تخصصي بحث، تتوجه إليه عناية أهل الفلسفة، والآخر المهر المعرفي العام، وهو محور ثقافي / موسوعي، هذا المهر هو الذي يمننا في هذا المقام، حيث تشكل فيه المادة الفولكلورية - كما وكيفا - الجزء الأكبر منه، باعتبارها جزءاً لا يتجزأ من بنية الكتاب - شكلاً ومضموناً - (بقدر ما هي أيضاً جزء لا يتجزأ من البنية الثقافية الاجتماعية التي تقع خارج النص الكتابي للإمتاع والمؤانسة)، إذ لا تكاد ليلة من ليالي الكتاب تخلو من هذه المادة والعناصر Motifs الفولكلورية، فقد بلغ عددها إحصائياً ٣٥ ليلة من ٤٠ ليلة، هي مجموع ليالي الكتاب (أي بنسبة ٨٧,٥٪). بعض هذه الليالي يتضمن عدداً محدوداً من العناصر، يستدعيها السياق أو طبيعة الحديث (الموضوع) وبعضها الآخر، يقوم في بنيتها - أساساً - على هذه المادة الفولكلورية، بحيث لا يمكن انتزاعها، وإلا باتت الليلة غير ذات مضمون أو موضوع تماماً، لكن هذا لا يعنى أن (الإمتاع والمؤانسة) كتاب في الفولكلور، أو مجرد «مجموع مسامرات في فنون شتى» على حد تعبير العنوان الفرعي للكتاب، بل هو إبداع أدبي صرف، حرف كيف «يمتص» هذه المادة الفولكلورية، ويعيد إنتاجها، ثم دمجها في نسيج الكتاب، على نحو يتسجم مع فضاء بنائه من ناحية، ويتناغم مع أهداف الكتاب ومقاصد المؤلف من ناحية أخرى.

١/٩/١ أغاني المهد - ل : ١٥ ، ٣١ .

٢/٩/١ أغاني الصوت - ل : ١٥ ، ٢٨ ، ٣٤ .

٣/٩/١ أغاني النوح (النذب) - ل : ٢٨ .

٢ - المعتقدات والمعارف الشعبية:

١/٢ معتقدات ومعارف شعبية مرتبطة بالإنسان / الشعوب :

١/١/٢ - أخبار العرب (أسابهم وأصولهم، أخلاقهم، رؤيتهم للشعوب الأخرى، رؤية الشعوب لهم) (= إتنوجرافيا + تاريخ شمس / شفاهي) - ل : ٦ ، ١٤ ، ٣٣ ، ٣٤ ، ٣٧ .

٢/١/٢ - وصف العرب (الفضائل والمخالفات) - ل : ٦ ، ٣٤ .

٣/١/٢ - طبقات العرب (الخاصة والعامة) - ل : ٦ ، ١٣ ، ١٥ ، ٢٧ ، ٢٨ ، ٣٢ ، ٣٤ .

٤/١/٢ - رأى السلطة فى العامة، ورأى العامة فى السلطة - ل : ١٧ .

٥/١/٢ - الفترة والتصوف - ل : ٣١ ، ٣٧ .

٦/١/٢ - علوم السحر والكهانة والطلسمات، وعلوم النجوم - الرقى والتمازيم والتماثيم - والمياهلة والزجر - الفأل والطيرة - تعبیر الرؤيا - والحسد - والمين والنظرة .. إلخ . الليالى : ٢ ، ١٧ ، ٢٣ ، ٢٧ ، ٢٨ ، ٣٩ ، ٤٠ .

٢/٢ معتقدات ومعارف شعبية مرتبطة بالحيوان :

الليالى : ٩ ، ١٠ ، ١١ ، ١٢ ، ١٧ ، ٢٤ .

٣/٢ معتقدات ومعارف شعبية مرتبطة بالجواهر والأحجار والمعادن والطور والبخور - ل : ٢٤ .

٤/٢ معتقدات ومعارف مرتبطة بالسماء والنجوم والرياح والسحب والأنواء - ل : ٦ .

٥/٢ معتقدات ومعارف مرتبطة بالطب الشعبي - ل : ٢ ، ٨ ، ١٠ ، ١١ ، ١٢ ، ١٧ ، ٢٤ .

٦/٢ المعجزات والخوارق - ل : ١٧ ، ٢٧ ، ٢٨ .

(الرمزية) ل : ٩ ، ١٠ ، ١١ ، ١٢ ، ١٧ ، ٢٤ ، ٣٣ ، ٣٤ .

٢/٧/١ الحكايات المرحية (النوادر) :

١/٢/٧/١ - تعريفات ووظائف ل : ١٨ ، ١٩ ، ٣٧ ، ٣٩ .

٢/٧/١ ب - نصوص (من نوادر الحمقى والمغفلين، نوادر المستحامين - جمحا المرمى - نوادر النوكى والمجانين والمغشين، نوادر البخلاء والطفيليين، نوادر الأكلة، نوادر الشحاذين والسؤال والطرارين، نوادر الأعراب... إلخ) الليالى : ١ ، ٤ ، ٩ ، ١٨ ، ١٩ ، ٣١ ، ٣٢ ، ٣٣ ، ٣٤ ، ٣٧ .

٢/٧/١ ج - نصوص من نوادر الأذكىاء والأجوبة المسكتة - ل : ٣٤ ، ٣٩ .

٣/٧/١ د - نصوص من النوادر الجنسية. ل : ١٨ ، ٣٩ .

٤/٧/١ هـ - نصوص من نوادر المعجم. ل : ٤٠ .

٥/٧/١ و - نصوص من النوادر السياسية والتاريخية (+ تاريخ شفاهي) ل : ٥ ، ٢٠ ، ٣٤ ، ٣٥ ، ٣٨ ، ٣٩ .

٦/٧/١ ز - الحكايات الوعظية (الدنيوية والصوفية) ، ل : ٢٣ ، ٢٤ ، ٢٧ ، ٢٨ ، ٣٣ ، ٣٤ ، ٣٩ .

٧/٧/١ ح - حكايات (البطولة) - ل : ٣١ ، ٣٧ ، ٣٩ .

٨/٧/١ ط - حكايات الشطار والمبارين :

(مفهوم الفتوة - أخلاق الشطار والمبارين - ثورات شعبية - أبطال شعبيون - نصوص) : الليالى : ١ ، ٢ ، ١٨ ، ٣١ ، ٣٤ ، ٣٨ ، ٤٠ .

٩/٧/١ الشعر الشعبي :

١/٨/١ - الأراجيز والشعر البدوى - ل : ٣ ، ١٠ ، ١١ ، ١٥ ، ١٦ ، ٣٢ .

٢/٨/١ - الشعر الشعبي الساخر - ل : ٨ ، ٣٢ ، ٣٣ .

٣/٨/١ - شعراء شعبيون - ل : ٨ ، ٣٢ ، ٣٣ .

٤/٨/١ - شعر الصعاليك - ل : ٤ .

٩/٧/١ الأغاني الشعبية :

٣ - العادات والتقاليد الشعبية:

١/٣ عادات العرب في المأكل والمشرب والضيافة - ل ٦١، ٣١.

٢/٣ عادات العرب في البادية - ل ٦١، ٣١، ٣٤، ٣٧.

٣/٣ زواج العرب - ل ٦١، ١٧.

٤/٣ الكرم والكرم - ل ٣١.

٥/٣ الفار والذهاب - ل ١٧.

٦/٣ الجنس - ل ١٧، ١٨.

٧/٣ التشهير - ل ٤٠.

٤ - الثقافة المادية والفنون الشعبية:

١/٤ أسواق العرب - ل ٦٠.

٢/٤ الأطعمة الشعبية التقليدية وإعداد الطعام (بما في ذلك أطعمة الطبقات الدنيا في البادية والحاضرة، في الجاهلية وصدر الإسلام)، الليالي ٦١، ٣١، ٣٢، ٣٣، ٣٤، ٤٠.

٣/٤ الصناعات النسيجية والحرف:

الليالي ٦١، ١٧، ٣٧.

٤/٤ الموسيقى والغناء (الفردى والجماعي) وآلات الطرب والمفنون والمفنيات.

الليالي ١٤١، ٢١، ٢٢، ٢٨، ٣٧، ٤٠.

٥/٤ تمثيل شعبي (إشارة إلى أصحاب السماجات) - ل ٤١.

٦/٤ أزياء شعبية - ل ٤٠.

ولا يتسع المقام هنا لمرص نماذج نصية من هذه المادة الفولكلورية الثرة التي يفيض بها كتاب (الإمتاع والمؤانسة). وبقدر ما يعني أن نشير إلى أهميتها التاريخية بالنسبة إلى الباحثين - من منظور تاريخي - في الفولكلور والأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية والتاريخ الشفاهي، فإن الذي يعني هنا أن نشير إلى أهميتها في الإبداع الأدبي، باعتبارها رافدا من

روافد الخلق الأدبي، وكيف استلهمها أبو حيان أو أعاد إنتاجها، وتوظيفها - من وجهة نظره - كاشفة عن عدد من «الوظائف» الفكرية والفنية، على مستوى البنية الشكلية والبنية الموضوعية للكتاب.

غير أن المتأمل في هذه المادة الفولكلورية، وعملية توزيعها - كما وكيفا - سواء على عدد الليالي (الأحداث) أو على مستوى «كشافة» المادة الفولكلورية في كل حدث على حدة، أو من حيث موقف أو رؤية أبي حيان لهذه المادة الفولكلورية (سلبا أو إيجابا)، سوف يجد أن هناك لياي يشكل نسجها الموضوعي - من البداية حتى النهاية - من مادة «فولكلورية» كاملة، في وحدة موضوعية مترابطة (وحدة الحقل الفولكلوري)، كما يلاحظ أيضاً أن هناك لياي أخرى يدخل في نسجها بعض العناصر الفولكلورية المفردة، بحسب ما يقتضي السياق الموضوعي أو النفسى للحدث، موضوع الليلة. أما من حيث كشافة المادة الفولكلورية - موضوعها - فإن المتأمل في التصنيف السابق سوف يلاحظ طيفان أنواع فولكلورية يمينها على الكتاب أكثر من غيرها.

فالأدب الشعبي - بفروعه أو فئونه المتعددة - له المقام الأول، ولا غرو في ذلك، فـ (الإمتاع والمؤانسة) كتاب أدبي في المقام الأول، يليه تضمينه المعتقدات والمعارف الشعبية، ولا غرو في ذلك أيضاً، فأبو حيان الراوية أو المتحدث بطمع إلى عرض «معارف ومعلوماته» الواسعة والموسوعية على الوزير ابن سعدان، المتلقى أو المستمع، أما هذا ذلك من الحقول الفولكلورية، فكانت الإشارة إليها عارضة أو عابرة - مهما كان حجمها.

وحتى في نطاق الحقل الفولكلوري الواحد طغت موضوعات «فرعية» على أخرى، ففي الأدب الشعبي - مثلاً - طغت بعض الفنون القرنية مثل:

١ - الأمثال الشعبية (راجع ت ف ٢/٧، أي تصنيفنا الفولكلوري الفرعي السابق وسوف نشير بالحرفين ت، ف إلى هذا المعنى)، وهي التي تعرف باسم أمثال العرب في الجاهلية والإسلام (دون أن يشير إلى ذلك)، ودون أن يتجاهل أيضاً أمثال «العامة والمولدين» بعد أن يعيد صياغتها

إن زاوية نظر أبي حيان ورؤيته هذه المادة، تؤكد أنه قد تجاوز بها مجرد الإخبار الموضوعي إلى أن يعطيها تأويلاً معنياً يفرضه على الروى له narratee، ويدعوه إلى الاعتقاد به. وهو أمر له ما بعده في هذه القراءة الفولكلورية. ولعله من نافذة القول الإشارة إلى أن هذه المادة الفولكلورية بشرائها الكمي وتنوعها الكيفي تجعل أيضاً من هذا الكتاب مصدراً ثراً من مصادر دراسة الفولكلور العربي، ومن هنا تتجلى قيمته لطلماء الفولكلور على وجه خاص.

ثالثاً: توظيف المأثورات الشعبية

على مستوى المضمون

تكمن عبقرية أبي حيان التوحيدى - في (الإمتاع والمؤانسة) - في «استلهاهم» أو بالأحرى امتصاص هذه المادة الفولكلورية وإعادة إنتاجها على نحو ينسجم مع فضاء بنائه الذي قامت عليه الليالي، وتعالقها مع نصوص الكتاب وأحاديثه على نحو يهدف إلى تحقيق عدد من الوظائف يقصد إليها - رمزياً - المؤلف قصداً وليس أمراً «اعتباطياً» خاضعاً لتداعيات الذاكرة، أو طبيعة الخطاب الشفاهي. وأهم هذه الوظائف:

١ - الوظيفة المعرفية.

٢ - الوظيفة النفسية.

٣ - الوظيفة السياسية.

٤ - الوظيفة الإمتاعية.

وتناولها فيما يلي بشئ من التوضيح:

أولاً: الوظيفة المعرفية:

إذا تجاوزنا المادة الفلسفية واللغوية إلى المادة «العلمية» التي «تحدث» فيها أبو حيان إلى ابن سعدان، أو «كتبها» إلى أبي الوفاء المهندس في (الإمتاع والمؤانسة)، وجدنا هذه المادة «العلمية» ليست إلا مادة معرفية «عامة» ذاتمة بين الخاصة والعامة، هي أقرب ما تكون إلى «المعرفة الشعبية» أو «الثقافة الشعبية» (إذا شئنا استخدام مصطلح معاصر مقابل مصطلح الثقافة الفلسفية) على الرغم من اعتبار أبي حيان لها علوماً،

نسبياً لتلائم لغة التدوين أو الرسم الإملائي، مثل «إذا لم تقدر على قطع يد جائرة، فقبلها»، أو «كل ما في القدر تخرجه المغرفة» أو «ارقص لقرود السوء في زمانه» (وهي جميعاً تختلف عن رواية الثعالبي لها، حيث التزم فيها بلغة العامة والمولدين التزاماً حرفياً)، وأحياناً يعيد صياغة هذه الأمثال محقراً من لغة العامة، فيقول «والعامة تتمثل (أي تبذع الأمثال) على نخاسة لفظها قائلة: إذا أردت ألا تزوج ابتك فغال بمرها» (ت ف ٣: ٤٨).

٢ - القصص الشمسي (ت ف ٧/١) وتحتها نوادر الحمقى والمغفلين ونوادر البخلاء (ت ف ٧/١١ ب) التي سرد أبو حيان منها الكثير. وكذلك نوادر الأذكباء من العلماء وأصحاب الأجوبة المسكنة أو الجواب المفعم (ت ف ١١: ٢/٧) والنوادر الجنسية الفاحشة (ت ف ١١: ٢/٧) والحكايات الوضعية (ت ف ١١: ٣/٧).

أما حقل المعتقدات والمعارف الشعبية، فقد طفت عليه المعتقدات والمعارف المرتبطة بالإنسان (ت ف ١١: ١/٢)، ولا سيما ما يتعلق منها بطبقات المجتمع، أو الخاصة والعامة (ت ف ١١: ٣/١)، وبالفتوة والمتصوفة، أفعالهم وقيمهم ومبادئهم (ت ف ١١: ٥/١)، أو برأى العامة في السلطة (ت ف ١١: ٤/١)، كما طفت أيضاً المادة المعرفية والاعتقادية المرتبطة بالحيوان (ت ف ١١: ٢/٢) وبالطب الشعبي (ت ف ١١: ٥/٢).

أما من حيث موقف أبي حيان من هذه المادة الفولكلورية، فهو أحياناً موقف إيجابي، وأحياناً أخرى موقف سلبي (= النهي والتحذير والنقد) على نحو ما نقف عليه - على سبيل المثال - في الليلة السابعة عشرة خاصة، حين يتحدث عن بعض المعارف والمعتقدات الشعبية ويسخر من المؤمنين بها والممارسين لها؛ مثل صاحب العزيمة وصاحب الطلسم وهابر الرؤيا ومدعي السحر وصاحب الكيمياء ومستعمل الوهم والعراف والطارق والحازي والكاهن والمنجم... إلخ. كما عاب المتقدين بالآمال والطيرة والرجل والميافة والبركة، وهو في رأينا موقف مستنير يحسب لأبي حيان لا عليه، على عكس ما كان سائداً بين كثير من علماء عصره.

من النوع وما كان صفوا ومصاهبا بهذا النظر
انتظم فيه من كل ضرب من الحيوان خلق أو
خلقاً وأكثر. وظهر ذلك عليه وبعث أيضاً...
كالكمون الذي في طباع السبع والفأرة، والنبات
الذي في طباع الذئب... إلخ.

أو من مثل قوله:

«... وقالت الترك (١١) ينهى للثقائد العظيم أن
يكون فيه عشر خصال من دروب الحيوان: سخاء
الدهن، وتغفن الدجاج، ونجدة الأسد، وحملة
الخنزير، وروغان القلب، وصبر الكلب... إلخ».

(لاحظ هنا تأثير ديناميات الثقافة الشفاهية، في التذكير،
في التجميعية، في المنقودية... إلخ).

ويتصادى أبو حيان في هذه النزعة التعليمية والوعظية
حيث يقول: «ولهذا قال بعضهم: خذ من الخنزير بكونه في
الحوائح، ومن الكلب نصحه لأهله، ومن الهرة لطف نفسها
عند المسألة»، ومن مثل قوله:

«... السحندل: دابة لا تحب النار، لأنها لا
تحرقها، وإن دخلت أخلدوداً متأحجاً مضطرباً
بالنار لم تحفل بذلك، وصارت النار التي تبسب
الأجسام مبعاً لهذه الدابة المهينة الحفيرة، تستلذ
التقلب فيها استلذاً التقلب بالهواء البسيط
وهبوب أرواحه الطيبة، ونضارة جلدها وتنقيته
بالنار، فيزداد - الجلد - بالنار حسن لون».

أو من مثل قوله:

«المقاب تطلب عين الماء، فإذا أصابتها تخلق
طاردة إلى حر الشمس، وهو موضع طيرانها
فيحترق ريشها وما كان من جناح. ثم تفوص
في تلك العين، فإذا هي قد عادت شابة،
وتذهب ظلمة عينيها».

وتحدث أبو حيان عن طائر يدعى البهضاني (لم يشر
أحمد أمين محقق الكتاب على معناه في كتب اللغة
والكتب المؤلفة في الحيوان) وطائر آخر اسمه الأبهث (من
طيور البحر)، فيقول:

مثل علم التنجيم، وعلم السحر والكهانة، وعلم السماع
والغناء (= الموسيقى) وعلم الطب (الشمعي) وعلم الحيوان،
وعلم النبات وعلم الإنسان (= الأنثروبولوجيا الثقافية
والاجتماعية) وعلم الأخبار (= التاريخ الشفاهي) وعلم
المعادن وعلوم النجوم والسحب والرياح والأنواء... وعلوم الرقي
والتعاويد، والطلسمات، وعلم تعبير الرؤيا، وعلم أوامد العرب
(= العادات والتقاليد الجاهلية، والمعتقدات الشعبية ومنها
الزجر والفأل والطيرة والمصافة وقص الأثر... إلخ). هذه
العلوم التي كانت تشكل عصب الثقافة السائدة في
عصر أبي حيان، هي في حقيقة أمرها ضرب من المعارف
الشعبية التي استعان بها أبو حيان - موضوعها ومعرفها - من
حيث هي «أحاديث للسامرة» أو «الإمتاع والمؤانسة» التي
كان عليه، أن «يروها» و «يسردها» - إمتاعاً ومؤانسة - في
مجلس الوزير ابن سعدان، ومن ثم عند تدوينها أو بالأحرى
إعادة روايتها وسردها لأبي الوفاء المهندس.

وقد وظف أبو حيان هذه المادة الثقافية أو الفولكلورية التي
تهدف - في ظاهرها - إلى تحقيق وظيفة تواصلية (غايتهما
توصيل معلومات وسرد معارف ونقل تجارب إلى المتلقي، ابن
سعدان الوزير) وباطنها يحمل تأويلاً معيناً يفرضه على المروي
له، وذلك على خمسة مستويات:

الفلسفي والعلمي، والخرافي أو الغرائبي والمجانيبي
والنفسي. ومقدورنا أن نقف عند نماذج من معارف أبي
حيان في حقل واحد من الحقول السابقة - حيث لا يتسع
الحيز المكاني للبحث بأكثر من ذلك - للوقوف على مستوى
من هذه المستويات الخمسة، وليكن - على سبيل المثال -
من علم الحيوان (انظر التصنيف السابق ٢/٢ الخاص
بالمعتقدات والمعارف الشعبية المرتبطة بالحيوان) كما
«تحدث» فيه أبو حيان وكتبه ابتداء من الليلة التاسعة حتى
نهاية الليلة الثانية عشرة (١٤٣: ١٩٧) على نحو ما
تكشف عنه المقطعات التالية:

«إن أخلاق أصناف الحيوان الكثيرة مؤلفة في
نوع الإنسان، وذلك أن الإنسان صنف الجنس
الذي هو الحيوان، والحيوان كثر النوع الذي هو
الإنسان، الإنسان صنف الشخص الذي هو واحد

ومن مثل قوله:

«السلحفاة تخرج من البحر إلى الرمل فتبيض فيه حتى إذا بلغ أوانه وخرج أولادها، فما كان منها ناظرا إلى ناحية البحر كان بحريا، وما كان وجهه إلى ناحية البر كان برها» (١). وقالت الروم إن السنور يتولد من مجامعة الفهد لبعض السباع» (٢) و«الحمار الوحشى يتولد بين الفرس والغيل... ولم يعان من هذا الجنس أنثى قط» (٣) و«الورشان (شبه الحمام) يتحرز بأن يضع ورق الغار فى عشه» (٤) و«الحدأة تضع فى عشها ورق العليق تتحرز به» (٥) و«الخطاف يضع فى عشه قضيب كرفس يتحرز به» (٦) .. إلخ».

أما على المستوى النفسى، فما أكثر ما يقف أبو حيان عند المعتقدات الشعبية المرتبطة بعالم الحيوان، من مثل قوله:

«من ربط على بطنه سنا من أسنان الذئب ولبسه لم يخف الذئاب، والفرس الذى يعلق عليه شيء من أسنان الذئب يكون سريع الجرى». و«من التمساح اليسرى نافعة لحمى النافض».

وفى البحر حوت يقال له البوس، يتولد من الصاعقة إذا كانت فى البحر (١) وإن وضع ذلك الحوت بين اثنين فأكلوا منه تخافوا ولا يحقد أحد على صاحبه ويتأخيان أحسن الإخاء. وفى حديثه عن كلاب الماء ذكر أن:

«من لبس جوربا من جلودها وبه نفرس انتفع به جدا. وإذا ابتلى الإنسان برهاف ثم أخذ قطعة من جلدها، ثم انمقد فى لبن واشتمه انقطع ذلك الرهاف» و«من أخذ من لسان ضبع وشر به بين الكلاب لم تكلب عليه». و«من مر بمكان كثير الضياع فأخذه بيده أصلا من أصول عنب الحية (= الحنظل) هربت منه» و«من يمسح بشحم كلى الأسد ومشى بين السباع لم يخفها ولم تقربه» و«من أحرق عقمربا طرد برائحة حريقها عقارب ذلك البيت».

ومن مثل قوله:

«والذئب إذا هوى من معاه وتر، وهوى من معى الشاة وتر، ثم علقا بالآلات الملامى، لم ضرب

هذا طائر يحب ولده فإذا تحركت فراخه ودرجت ضربت وجهه بأجنحتها، فيدهوه الهك والغضب المطبوعان فيه إلى قتلها فإذا ماتت اكتأب عليها الأيوان، وأقاما عليها شه ماتم ثلاثة أيام (١) ثم إن الأم فى اليوم الثالث تشق جنبها حتى يقطر دمها على تلك الفراخ فيصير ذلك نشورا لها من بعد موتها» (٢).

ومن مثل قوله:

«وإن رأيت الحية إنسانا هربانا استحث منه ولم تقربه، وإن رأته كاسسا حملت عليه بجرأة شديدة، وما أشد طلبها لثأرها».

ومن مثل قوله:

«من الطير ما يلقح من هبوب الريح ولا يحتاج إلى تزواج ولا إلى سفاد» (١)

وذكر أيضا أن:

«الإناث من بنات عرس إنما تلقح من أفواهها، وتلد من أذانها» (٢)

وقوله:

«الألى إذا جامعها الذكر - واسمه الأفعوان - تحولت إليه، فإن ظفرت به أكلت رأسه من شدة عشقها لها».

ومن مثل قوله:

«قال أوميروس (يعنى هوميروس) الشاعر (١) إن كلب إديوس هلك وهو ابن عشرين سنة».

وعلى مستوى أساطير الحيوان التعليلية أو الشارحة - بكل وظائفها الغرائبية والإمتاعية - يقول أبو حيان:

«عصفور الشوك يقاتل الحمار، لأن الحمار إذا مر بالشوك أفسد عشه، فإذا نهق بالقرب منه وقع بيضه، وإن كان فيه فراخ خرجت منه، فلهذه العلة يطير هذا العصفور حول الحمار وينقره...».

ويستطرد أبو حيان قائلا:

«والسبب فى عداوة العصفور للحمار أن معاش العصفور من بزر الشوك وفيه يبيض، وهو وكرة، والحمار يرمى ذلك الشوك إذا كان رطبا...».

بهما، صوتَ المعمول من الذهب، وغرس الوتر
المعمول من الشاة (١).

ويظل أبو حيان يخاطب ابن سعدان الوزير على هذا
المنوال أربع ليال كاملة في «نوارس الحيوان وخرائبه» على حد
تعبيره، وغاية أبي حيان من ذلك كله تحقيق الغايات التالية:

١ - الإدهاش والغرائبية:

وهو ما تحقق له بالفعل، فقد كان الوزير متعجبا بالفعل،
أو هكذا يقول أبو حيان من سعة اطلاعه منبها ببراء ثقافته
وطلاوة أسلوبه، خاصة بعد أن لفت أبو حيان نظره إلى
دلائلها الوعظية والرمزية (والسيميائية)، إذ قال الوزير عقب
سماع حديث الحيوان من أبي حيان: ما أوسع رحمة الله،
وما أكثر جند الله، وما أغرب صنع الله (١). فاعتبل أبو
حيان الفرصة قائلا:

«نعم، وما أغفل الإنسان عن حق الله الذي له
هذا الملك المبسوط، وهذا الفلك المربوط، وهذه
المجائب التي تصعد فوق العقول التامة بالاعتبار،
الاختبار بعد الاعتبار وإنما بث الله هذا الخلق
في عالمه على هذه الأخلاق المختلفة والخلق
المشابة، ليكون للإنسان المشرف بالمقل طريق
إلى تعرف خالقها، ويبان لصحة توحيد له بما
يشهد من أحاجيها...»

وهذه النزعة الغرائبية أو المجابية - إذا تجاوزنا ما تنطوي
عليه من بيرة تعليمية ووعظية - كان أبو حيان يطمح من
سردها إلى أن يفتح طريقا إلى قلب الوزير ووجدانه (وحسه
على حد تعبيره) حتى يصطفيه لنفسه، ويثال الخطوة لديه،
التي طالما حرم منها من قبل، عند ذوى النفوذ والسلطان، ولا
سيما ابن العميد والمصاحب ابن عباد (١).

٢ - تحقيق الذات المعرفية (الموسوعية):

كان أبو حيان شغوفا بعرض مادته الثقافية (الفولكلورية)
على الوزير، باعتبارها دالا على ثقافته الموسوعية التي يفتقدها
- كما ينتقد - كثير من العلماء الذين يترددون على مجلس

الوزير، ومعظمهم إما فيلسوف وإما لغوي أو نحوي
«متخصص» في حقل علمي بعينه. ومن الجدير بالذكر أن أبا
حيان، كان يعرف قدر ذاته العلمية. وتشي نصوص كثيرة من
تعليقاته على المادة الفولكلورية التي كان يسردها أنه معتد
بنفسه، وثقافته الموسوعية، وأنه مثل بها على معاصريه الذين
يرى معظمهم من الحمقى والتافهين والمحقرين والمقصارين
الذين عرفوا بنفاقهم وريائهم أن يتبوأوا مكانا ومكانة مرموقين
في مجالس الأمراء والوزراء، على حين هو (لصراحته
وكبريائه العلمي) فشل في ذلك فشلا ذريعا. وليس لمة
اعتداد بالذات العلمية هنا أكثر من هذه الشروط التي
اشتراطها أبو حيان على الوزير، منذ الوهلة الأولى في الليلة
الأولى لحضور مجلسه أن يسمح له - وقبل كل شيء - بأن
يتركه على حريته في القول وأن يعطيه الأمان، وأن يخاطبه
بصيغة المفرد المخاطب، بعيدا عن «زهو السلطة وخيال الرئاسة
ومقايح الكبرياء» على حد تعبيره، شريطة:

«أن يؤذن لي في كاف المخاطبة، وتاء المواجهة،
حتى أخلص من مزاحمة الكتابة ومضايقة
العمريض، وأركب جند القول من غير نقبة ولا
نحاشي ولا محاربة ولا انحياش» (١ : ٢٠).

الأمر الذي سوف يفتح الباب واسعا أمام لسانه، منتقضا
من معظم ذوات الآخرين العلمية، معتدا كاشفا لريثهم،
فاضحا لريائهم، فخورا ومتباهيا بذاته العلمية والمعرفية
(الموسوعية) في الوقت نفسه.

٣ - تحقيق الذات الأدبية:

ومن الجدير بالذكر، أن «المعلومات الفلسفية واللغوية» في
الكتاب على قيمتها ونفاستها، التي تمثل ثقافة الصفوة أو
خاصة الخاصة آنذاك ما كان بمقدورها أن تحقق الغايات
والوظائف السابقة، لسبب بسيط، أن أبا حيان فيها لا يمدو أن
يكون «ناقلا» أو «حاملًا» للثقافة، ثقافة الخاصة ومثلا لها،
ودوره هنا لا يمدو كونه شارحا أو مرددا لأقوال معاصريه من
الفلاسفة واللغويين وآرائهم، ومعظمهم من الأحياء، وكلها
منسوبة إلى أصحابها أو مرفوعة إليهم وجاءت صياغتها لها
محصلة «من أفواه العلماء» وبعضها لقط من بطون الكتب

أجلها اعتمد أبو حيان المادة الفولكلورية فى نسيج إبداعه الأدبى هامة، وفى (الإمتاع والمؤانسة) خاصة.. وفى ضوء سياقها السردى الكتابى تتجلى وظائفها النفسية العميقة الكاشفة، عن حياة أبى حيان الذاتية، بكل تناقضاتها المأساوية، وروحه الطافحة بالألم والإحساس بالقهر، ومزاجه السوداوى، وكبريائه المفقود، ووليتة التشاؤمية، وطبيعته

«المتمردة» ضد ذوى السلطان، والساخطة على الخاصة والعامة على السواء. فضلا عن نكته فى كثير من مفكرى عصره وحقه عليهم من لقوا الخطوة فى مجالس الأمراء والوزراء، بنفاقهم وريالهم، وقد «اتخذوا نشر الحكمة نكحاً للمثالة العاجلة» على حد تعبيره (بمنى طريقاً للشراء الدنيوى السريع، وفشل فى مجاراتهم، الإمتاع ١ : ١٠٧). أما هو، فلم يجن من علمه الفزير وطموحه الفائق وفكره الحر إلا «مرارة الخيبة، وحسرة الإحباط، وعذاب التسويف» (٣ : ٢٠٧)، وانتهى به الأمر إلى مطلق الإحساس باليأس والشعور بالخذلان والعجز والاحتراب فى الذات وفى الوطن، أليس هو القائل فى (الإشارات الإلهية) : «أين أنت عن هرب لا سبيل له إلى الأوطان، ولا طاقة به على الاستيطان؟ حتى نزعته الصوفية لم تعصمه من هذا كله، حتى أحرق كتبه إهلالاً عن تمرده العاجز، واحتجاجاً على عصره ومعاصره، فأنتهى إلى الموت فقيراً معدوماً فى إحدى زوايا شيراز (٤٠١ هـ)، بعد أن عاش عصره كله يطلب صداقة الوزراء، واحترافهم بعقريته، ولكنهم - كما يقول بعض الباحثين :

«لم يألفوا هذا النوع من الفكر المتوقد الصريح، بل كانوا يألفون التودد والزيف وانتهاز الفرص. ولو كان أبو حيان يتودد ويزيف وينتهاز الفرص لأصابه منهم الحظ العريض، ومصيبته كانت فى أنه يعرف تمام المعرفة أنه طويل اللسان، وقليل التحفظ، كثير الانفعال، لما يراه حتى ولو كان ذلك على حساب مصلحته» (عبد الكريم الأعمى: أبو حيان التوحيدي، ص ٦٩).

وبعترف هو بذلك عندما أقدم على إحراق كتبه التى كان قد كتبها دون جدوى «لأناس ولطلب المثالة منهم، ولعقد الرئاسة بينهم، ولما جاء عندهم، فحرم ذلك كله»

حتى ذهب بعض الباحثين المعاصرين إلى أنه «ليس لأبى حيان منها شئ غير البلاغة»، وأن أبى حيان - فى أفضل الآراء - مثلاً للفلسفة التليفقية (= الانتقائية) التى كان يدعو إليها أستاذه وشيخه ومعلمه الروحى أبو سليمان السجستانى (ت ٣٧٥ هـ = ٩٨٥ م).

أما المادة الشفافية التى دعوناها هنا بالمادة الفولكلورية وعناصرها، فهى ملك للجماعة الشعبية التى ترددها، وغير ثابتة الرواية، بحكم طبيعتها الشفافية، وصياغتها ليست إلا رواية Variant من روايات كثيرة، بغیر حدود، بحكم تعدد الرواة. هذه الرواية، فى صياغتها وتكوينها، وصورتها «الثابتة» الواردة فى (الإمتاع والمؤانسة) تعزى إليه - لفظاً ومعنى - حتى على الرغم من حرص أبى حيان - أحياناً - على ذكر «السند» أو الرواة الأوائل الذين انحدرت عنهم هذه المرويات الشفافية أو الفولكلورية. فإذا ما أضفنا إليها صياغة أبى حيان، وهى صياغة أدبية راقية، أمكن القول بأنها تحولت على يده، من صورتها الشفافية أو الفولكلورية إلى صورتها النصية (= الكتابية) أو الأدبية، وصارت عندئذ مادة إبداعية «ذاتية وخاصة» ومعروفة الكاتب، ويمكن استعادتها فى المكان والزمان دون تغيير، كما يمكن - عندئذ - وصفها بالأصالة والابتكار، ويصبح معها كتاب (الإمتاع والمؤانسة) عملاً أدبياً مميزاً، بعكس - آخر الأمر - ثقافة الخاصة وينتمى بجدارة إلى أدب الخاصة. ونجاح أبى حيان فى تحقيق هذه الغاية جاء تأكيداً لذاته الأدبية الطامحة، ليس عند الوزير فحسب، بل أيضاً أمام صديقه وصاحب الفضل عليه أبى الوفاء المهندس (أحد المشاهير فى علم الهندسة) الذى انتشله من وحدة اليأس والإحباط، على نحو ما هو معروف، مؤكداً له أنه كان عند حسن ظنه، وأنه جدير بمطغه ورعايته تقديرًا لموهبته وكفاءته.

ثانياً: الوظيفة النفسية

«بل الغرب من هو فى هربه هرب»

أبو حيان، الإشارات الإلهية: ١١٤.

ربما كانت هذه الوظيفة هى أجل الوظائف التى من

من يفتي بتسامحها أو يتلقى لها (١)، (الإمتاع ٣ : ٢١٢)،
والأخرى أن بطولة السلم هي بطولة الكرم والبلد والعطاء،
وفاء لمن يستحق من الرجال، يعني نفسه، وأمثاله؛

«من أهل العلم والحكمة والبيان والتجربة، ممن
غلب اليأس عليهم من الوصول إلى بابه، حتى
ضعفت منتهم، وعكس أملهم، ورأوا أن سف
الشراب، أخف من الوقوف على الأبواب،
(الإمتاع ٣ : ٢١١ - ٢١٢).

وهو في هذا كله، فيما يروى من نوادر، إنما يستدر
عطف الوزير عليه، وكرمه حتى يبادر إلى انتشاله من
هوة اليأس والعدم. ويدهم أبو حيان ذلك كله بمجموعة
رائعة من الحكايات الدينية والصوفية (الوعظية) (ت ف
٣/٧/١) ومجموعة من أحاديث الزهاد وأقوال النساك (ت
ف ٥/١).

ويحمل أبو حيان أيضا - فيما تمثل به من نوادر الحمقى
والمغفلين، من الخاصة (ت ف ١/٢/٧/١) - حملة
شعراء كاشفة عن قصر نظرهم، ولحظة عقلهم، وحمافة
سلوكهم خاصة هؤلاء الذين غرتهم المناصب والأموال!
وبقابل ذلك بضرب آخر من النوادر، هو نوادر الأذكاء (ت
ف ٢/٧/١ ج). وليس محض مصادفة أن يكون معظم
أبطال هذه النوادر في الحاليين من الأمراء والوزراء والملماء
جميعا (حيث الحديث عنهم هنا ضرب من الإسقاط
النفسي، أي من باب إياك أهني فاسمعي يا جارة). وما له
مغزى كذلك ما ذكره أبو حيان منسوبا إلى جحا الصري
(توفي ١٦٠ هـ)؛ إذ قال: قال جحا لأبي مسلم صاحب
الدعوة (العباسية): إني نذرت إن رأيتك، أن أهدئك ألف
درهم، فقال: رأيت أصحاب الخيل يعطون لا يأخذون (١)
وأمر له بها. حتى عمرو بن العاص، أحد دعاة العرب، لم ينج
من «الغمز» في هذا الباب، حيث قال أبو حيان «قال عمرو
بن العاص: أعجبتني (وفي رواية أخرى قتلني) كلمة من
أمة، قلت لها ومعها طبق، ما عليه باجارية؟ قالت، فلماذا
خطبناه إذن؟».

لقد كان أبو حيان يسي جينا وظائف النوادر في الشفافة
الشفاهية أو الشعبية، فنوادر الحق تدفع إلى التعقل، ونوادر

(معجم الأدباء لسانوت ت ١٥ : ١٨). وقد انقلب هذا
الحرمان الذي لازمه طويلا إلى ألم «وجودي» خلاق ومبدع
(على حد تعبير عبد الرحمن بدوي) في مؤلفاته،
خاصة (مثالب - أو أخلاق - الوزيرين)، و(الإمتاع
والموائسة). ومن اللافت للنظر أن أبا حيان في كثير من
الليالي كان يهدف إلى «تلب» كثير من الحكام والوزراء
والملماء بكيفية صريحة أو ضمنية (= تصفية حساب) لكنه
في كثير من الليالي أيضا كان يحدد إلى تلب الخاصة
والعامة على السواء، والتحقير والتقصير من شأنهم وشؤونهم،
وأدائه في معظم ذلك كله هي المآثورات الشفاهية التي يمكن
أن تكشف لنا - في ضوء منهج التحليل النفسي - عن كثير
من خبايا ما تحت الوعي عند أبي حيان، ومن خلال قيامه
بإعادة إنتاجها وتوظيفها - المآثورات - على نحو تنفسي من
شأنه أيضا أن يتقصص من أقدار الناس، بمن فيهم الوزير ابن
سعدان نفسه؛ فهو في حضرته، لا يتورع عن أداء أقذع
النكات الجنسية وأكثرها فحشا (ت ف ١/٢/٧/١) على
نحو يؤدي مسامح الكبار من ذوي السلطان، حتى وإن هشوا
لها في الظاهر (لأنها ببساطة تعني - ضمنيا - أن قاتلها
لا يمكن لهم كبحر احترام)، وهو في حضرته أيضا لا يتورع
عن رواية الشعر الساخر (ومعظمه، فاحش)... فهي جميعا من
اختياراته، واختيار المرء محبوب عليه.

إن الأمثلة على ذلك تملأ الكتاب كله، وذات مغزى لا
تخفى قراءته وتأويله، فهو مثلا - فيما استشهد به من نوادر -
يحمل على البخل والبخلاء حملة شنيعة في مجلس ابن
سعدان الوزير، ويقابلها بنوادر السؤال والشحاذين والطارئين،
حتى يستثير في الوزير «كرمه» فيكون كريما معطاء معه، ولا
يبتخل عليه بحال، وبجانب مواقف السؤال والشحاذين والطارئين
المخرجة التي تعبّر عنها نوادرهم (ت ف ١/٢/٧/١) ثم
يؤكد أبو حيان هذه «الرغبة» الكامنة في مجموعة أخرى من
النوادر والحكايات المتعلّقة بالبطولة (ت ف ١/٢/٧/١)، أو
كما يسميها هو «أحاديث الشجاعة وأخبار الكرام»، فإذا
مفهوم البطولة عنده قائم على أمرين، أحدهما: تقدير الرجال
(من أمثاله طبعا) خاصة حين يتجرأ أبو حيان على نصيح
الوزير باصطناع الرجال (لا أشباه الرجال من المتزلّفين) قائلا
له: «أيها الوزير، اصطناع الرجال صناعة قائمة برأسها، قلّ

الأذكىاء تعلمى من شأن العقل، ونوادير الشراء تحض على القناعة، ونوادير البخل تدهو إلى الكرم والسخاء، ونوادير الغفلة إلى التيقظ، ونوادير الفجور إلى التقى، ونوادير الجبن إلى الجرأة، ونوادير الجور إلى العدل، ونوادير الكبر إلى القواضع، ونوادير البطش تدهو إلى الحلم والصفتح والأناة... إلخ. (انظر الليلة السابعة والثلاثين).

ثالثاً : الوظيفة السياسية

ويصل الإسقاط السياسى أيضا عند أبى حيان ذروته فى تلك النوادر الرائعة التى تحدث فيها عن السياسة والسياسيين (ت ف : ٢/٧/١)، أو فى تلك النوادر التى رواها عن الشطار والمبارين (ت ف : ٥/٧/١)، فى بغداد، وعن زعمائهم الشعبين، وخضوع العامة لهم «حبا وإعجابا بهم وببطولاتهم وثوراتهم الشعبية «الناجعة» التى أرغمت - كما أفزعت - الخلفاء بلبه الوزراء على النزول على ركبهم مرارا بعد أن أحماهم الاستبداد والسلطان عن مصالح الرعية، فأنهمكروا فى القذف والعزف، وأعرضوا عن المصالح الدنيئة والخيرات السياسية» (الإمتاع : ١٥٢: ٣). إن هذه النوادر - فى إيجاز - لم تكن إلا أقنعة فولكلورية - رمزية - يتفنع وراءها أبو حيان، وتعكس رؤيته الحقيقية للعالم.

ولم تكن غاية أبى حيان من سرد هذه النوادر ذات الطابع السياسى والتاريخى التى يدهم بها تعاطفه مع الشطار والمبارين الشائرين على «الجور والفساد»، إلا تعبيراً عن رأيه الداخلى وتنفيها عما يعانيه هو من كبت وحرمان، فأتى بهذا الكم من النوادر التى تؤكد - كما تكشف - عجز السلطة وفشلها، وسردها فى مجلس الوزير تعرضاً غير مباشر بالسلطة الرسمية أو «الشرعية» من ناحية، وتكايه - من ناحية أخرى - فى كل سلطة غاشمة، دون أن يخفى كونه شامتا متعسفياً، على مستوى الواقع التاريخى من أربابها. وبفيض السباق الكتابى للنص الفكاهى هنا عن مدى ما يكنه أبو حيان من سخرية واستهزاء بهؤلاء الوزراء والأمراء الذين اعتقدوا أن الدنيا قد دانت لهم إلى الأبد (انظر الإمتاع : ٢٦: ٣، ٨٥ - ٩٨، ٣، ١٤٧ - ١٦٢)، ويمتدح فى الوقت نفسه أبطال الثورات الشعبية من الشطار والمبارين الذين يرتقى بهم

أبو حيان مع العامة إلى درجة البطولة الشعبية (١٦٠: ٣) ويشهد بهم وبفضائلهم وأخلاقهم وقيمهم ومبادئهم (٦: ٣)، بل لا يفوته أيضا أن يسخر من جهل بعض أولى الأمر، كما فى تلك النادرة التى يسخر فيها من جهل الخليفة المهدي نفسه، وقد رواها أبو حيان فى ملحمة وداع الليلة الخامسة (الإمتاع : ٧٠: ١). لكنه أيضا، وفى المقابل، لا يفتأ يتغنى بالعدل فى نماذج العلياء مستفيداً من أنشودة شعبية مجهولة القائل أو المنشد، تقول: سمع عمر بن الخطاب منشداً ينشد:

ماسنا مثلك يا ابن الخطاب
أبر بالأقصى وبالأصحاب
بعد النبى صاحب الكتاب

(الإمتاع : ١٠٣: ٣)

ويبلغ هذا التعشيق والاستهزاء ذروته عندما يحرص أبو حيان على طرح موضوع «رأى العامة فى السلطة» فى مجلس الوزير، وهو رأى لا يسر على الإطلاق السلطة السياسية الشرعية آنذاك.

أما ذروة التعاطف والتناقض معاً، فهو موقف أبى حيان نفسه من «العامة» (ت ف : ٤/١/٢) فهو تارة مناصر للعامة متعاطف معهم، وتارة أخرى يسبهم ويلعنهم، ومثل هذا التناقض - فى ضوء السياق الحضارى، النفسى والثقافى والاجتماعى والتاريخى لنصوص أبى حيان وأقواله وآرائه فى العامة - يمكن تفهمه إذا وضعنا فى الاعتبار أن تلك المواقف السلبية من العامة جاءت فى سياق «التعريض» بالصاحب ابن عباد، وعلاقته بالمساوية بأبى حيان، إذ كان الصاحب فى الأصل واحداً من العامة الذين ارتقى بهم طموحهم إلى تنسب ذروة السلطة التنفيذية (الوزراء)، مثال ذلك قول أبى حيان:

ولا ترفهوا السفلة فيحتادوا الكسل والراحة، ولا تجرثوهم فيطلبوا السرف والشنب، ولا تأذنوا لأولادهم فى تعلم الأدب فيكونوا لرداة أصولهم أذهن وأحرص، وعلى التعلم أصبر، ولا جرم

فإنهم إذا سادوا في آخر الأمر غرّبوا بيوت العلية أهل الفضائل» (الإمتاع: ٤١: ٢).

فإذا ما استتبنا أيضا استعماله الثقافي واللغوي على العامة حين اقترح عليه الوزير أن يتصدى للقصاص الشعبي (في مجالس العامة) فكان من الجواب: إن التصدى للعامة خلوة، وطلب الرفعة بينهم ضعة، والتشبه بهم نقيصة» (الإمتاع: ١: ٢٢٥). فإن أبا حيان كان متعاطفا مع العامة، إيمانا منه بأن «العامة قوامها الخاصة، كما أن الخاصة تمامها بالعامة» (الإمتاع: ٢: ١٢)، ويشرح في الدفاع عن العامة طيلة ليلة بكاملها، هي الليلة الرابعة والثلاثون (٣: ٨٥ - ٩٧) وفيها يتحدث أبو حيان عن واجبات السلطان نحو الرعية (العامة) بدءا من حرصه «على رفاعة عيشها وطيب حياتها، ودرور مواردها، بالأمن الفاضل بينها والمعدل الفاضل عليها والخير المجلوب إليها، وهذا أمر جار على نظام الطبيعة ومندوب إليه أيضا في أحكام الشريعة». في هذه الليلة بلغ تعاطف أبي حيان مع العامة ذروته، باعتبارها هذه المرة هي الطبقة التي ينتمي إليها اجتماعها، فهو نفسه من العامة، وقد انحدر من أسرة مغمورة، وكفىنا أن نعرف أن أباه بائع نوع واحد من الثمر، يعرف في العراق باسم «التوحيد» وإليه نسب الأب والابن معا، وهو ما يتضح من دفاعه المستميت عن العامة وحقوقهم طيلة الليلة الرابعة والثلاثين. ويترج أبو حيان بعدد قضية القضايا في علاقة السلطان بالرعية، السلطان في خدمة الأمة أم الأمة في خدمة السلطان؟ وذلك من خلال نادرة ساعرة يسوقها أبو حيان (لا عليك من ظاهرها المضحك) فيقول:

«وكان يحكي عن أهراي حديث مضحك، قيل لأهراي: أتريد أن تصلب في مصلحة الأمة؟ فنقال: لا، ولكني أحب أن تصلب الأمة في مصلحتي» (الإمتاع: ٣: ٩٩).

رابعاً: الوظيفة الإمعاعية

على الرغم من أن هذه الوظيفة كانت واضحة ومحددة منذ البداية، عندما سمح الوزير لأبي حيان بالحضور في مجلسه «للمحادثة والتأنيس» على حد تعبيره (١: ١٩)،

وعلى الرغم من أن عنوان الكتاب نفسه يحمل معنى «الإمتاع والمؤانسة» - الفكرة بطبيعة الحال - في ثقافة الخاصة، فإن الأحاديث الفلسفية واللغوية جادة جافة بحكم طبيعتها العلمية، ومكانها مجالس العلم والعلماء، وزمانها صحوة النهار، أما أن تكون هي «أحاديث» ليل فلسفية أو لغوية أو نحوية وأن تلقى في مجالس الأمراء والوزراء بعد هناه يوم شاق من إدارة شؤون البلاد ودفة الحكم والأعباء السياسية، فإنها حينئذ تصبح حقاً شديدة الوطأة على الملتقى؛ لاسيما الأمراء والوزراء مهما كان شغفهم بالعلم والعلماء، أو بالأحرى تظاهروهم بذلك، «حتى يروموا العلو في كل شيء حتى العلم». ومهما يكن من أمر، فالغاية الترويحوية غاية مشروعة «أكدها أبو حيان مراراً، عندما ذكر أن عبد الملك بن مروان كانت أقصى أمانيه «محادثة الإخوان في الليالي الزهر، على التلال العفراء» (١: ٢٦)، وكذلك كان سليمان الذي كان أحوج ما يكون إلى جليس وضع عني مؤونة التحفظ، ويحدثني بما يمجّه السمع، ويغرب إليه القلب» (١: ٢٧)؛ الأمر الذي كثيراً ما كان يدفع الوزير - هو هنا بالطبع الوزير ابن سعدان الذي كان يحتسى الشراب في المجلس - إلى طلب «ملحة الوداع» في خاتمة الحديث.

وعادة ما تكون هذه «الملحة» إما حكاية شعبية مرحة مما عرف في التراث العربي باسم النوادر (انظر - على سبيل المثال - ملحة الوداع في الليلة الأولى)، وإما شعراً بدوياً - (شعياً) - ليشتم - الوزير - منه «ريح الشج والقبصوم» (١: ١٩٦).

ونسوق هنا نادرة على سبيل المثال تجمع بين الأمرين، الفكاهة والشعر البدوي (النبطي):

وقالوا تطهر إنه يوم جمعة
فرحت من الحمام غير مطهر
تردبت منه شاربا شج مفرقى

بفلسن إني بفس ما كان متجرى
وما يحسن الأهراب في السوق مشية
فكيف بهيت من رخام ومرمر

يقول لى الأنباط إذ أنا نازل

«به لا يظلي بالصريمة أفسر»

(الإمتاع ١٠١: ٢٢٦)

لاحظ أيضا أن عجز البيت الأخير ليس إلا مثلاً يضرب في الشماتة بالرجل وهوانه على الناس). فإذا ما اشتدت وطأة أحاديث «المسامرة» حول المعضلات الفلسفية (في المنطق والأخلاق والنفس والطبيعة وما بعد الطبيعة) أو حول قضايا اللغة والنحو والأدب والبلاغة التي كان أبو حيان يمالجها - أيضا - بمعايير فلسفية، فإن ابن سعدان الوزير - عندئذ - كان يأمر أبا حيان قائلا له:

«تعال حتى نجعل ليلتنا هذه مجونة، ونأخذ من الهزل بنصيب وافر، فإن الجد قد كدنا، ونال من قوتنا، ومألنا قبضا وكسرا، هات ما عندك» (٥٠: ٢).

وهنا لا يجد أبو حيان بغيته إلا في المادة الفولكلورية، خاصة في فنون الأدب الشعبي، مثال ذلك، عقب الليلة السابعة - وموضوعها مناظرة في كتابة الحساب أم كتابة البلاغة والإنشاء والتحرير، وأنها أنفع وأفضل وأعلى بالملك، والسلطان إليها أخرج. والليلة الثامنة، وموضوعها المناظرة المشهورة التي حدثت بين أبي بشر متى وأبي سعيد السمراني في المنطق والنحو، نرى أبا حيان يتجهما بليتين متتاليتين (٩، ١٠) متحدتا فيهما عن «نوادير الحيوان وغرائب» (ت ف ١/٧/١، ٢/٢). وفي أعقاب الليلة السابعة عشرة (وفيها يتحدث عن الفلسفة والشرعة) نراه يفرّد الليتين الثامنة عشرة والتاسعة عشرة - وبناء على أوامر الوزير - للحدث عن النوادر أو الحكايات الشعبية المرححة (ت ف ١/٧/١، أ، ب، ج، د، هـ، و- ٥/٧/١)، وأيضاً عقب الليتين ٢٩، ٣٠ (وموضوعهما: لغويات) يخصص الليتين ٣١، ٣٢ للنوادر والفكاهات مرة أخرى، وأن تكون آخر ليلتين (٣٩، ٤٠) مليتين بالنوادر من كل نوع.. عقب حديث في السياسة كليب على قلب الوزير في الليلة السابقة (٣٨)، ففيها تحدث أبو حيان عن ثورات العامة والسطار والعيارين، وزعمائهم الشعبيين و«اغتصابهم» للسلطة من الوزارات والشرعية.. إلخ. وما أكثر الأمثلة على ذلك طيلة ليلالي

الكتاب، وغايتها جميعاً أن تؤكد للوزير أن أبا حيان «مسامر ظريف خفيف»، ومحدث عظيم وعالم جليل، وراوية موسوعي، فبمصطفيه لنفسه، وبؤثره على غيره من أهل مجلسه. وصفوة القول، إن «الإمتاع والمؤانسة»، أو الوظيفة الإمتاعية في الكتاب إلى جانب الوظائف الثلاث الأخرى، المعرفة والنفسية والسياسية، ما كانت لتتحقق جميعها، وتحقق معها أهداف الكتاب ومقاصد المؤلف لولا هذه المادة الفولكلورية الثرة التي اعتمدها أبو حيان، استلهاها وتوظفها.

رابعاً: توظيف المأثورات الشعبية

على المستوى الشكلي للكتاب :

لا تتوقف عبقرية أبي حيان عند استلهاهم «المضامين» الشعبية (الفولكلورية)، وإعادة إنتاجها وتوظيفها قصدًا - أو رمزيًا - فحسب، بل في محاولته الرائدة لاستلهاهم «الشكل الشفاهي الفولكلوري» أيضًا (وكنا نعلم أنه لا مضمون خارج الشكل)، ومن ثم: ما الشكل الفولكلوري الذي أفاد منه أبو حيان، على مستوى البنية الشكلية في كتاب «الإمتاع والمؤانسة» ؟

سبق أن ذكرنا أن الكتاب يقوم على سرد أحاديث شفاهية، موزعة على ليلال متعاقبة في الزمان والمكان، على نحو سردي، وأن لهذه الأحاديث خصائص السرد المحكي، وغايتها المسامرة (والسمر حديث الليل كما ذكرنا) وأنها - الأحاديث - ضرب من الاتصال الإنساني اللفظي الذي لا يكون أبداً ذا اتجاه واحد، ولا يستدعي هذا الاتصال الإنساني استجابة فحسب، ولكنه يصاغ دائماً في شكله الخاص ومضمونه من خلال الاستجابة المثوقة، وأن ثنائية الخطاب هنا تقتضي محدثاً - راويًا - وسامعاً - مقلداً - لتحقيق فعل الكلام (الحكي/السرد)، كما تقتضي زماناً ومكاناً وحديثاً سابقاً وحديثاً لاحقاً.. إلخ. ألا يذكرنا هذا كله بشيء من «التناص» Intertextuality مع أحاديث (ألف ليلة وليلة)، في الشكل على الأقل ؟ خاصة أن أبا حيان قد أشار منذ الليلة الأولى، في إعجاب شديد، إلى «هزار أفسان» (الإمتاع ١: ٢٣) وذلك عندما كان يتحدث عن «فرط الحاجة إلى الحديث» في النفس البشرية!

ومن الجدير بالذكر أن فعل الكلام / السرد في الكتابين فعل اضطراري، والتوقف عنه يعني الموت لكليهما؛ الموت الفيزيقي لشهر زاد، والموت الأدبي والمنعوى لأبي حيان. ولهذا، فقد بذل قصارى جهده في مجلس الوزير (الخطاب) وكذلك عند إعداد (الكتاب) إنقاذاً لحياته. لقد كانت شهرزاد «تخكي» تحت وطأة الزمن / الموت، وتجاهلها معنى «إنقاذ بنات جنسها» (لاحظ الغاية الجمعية)، وأبو حيان كان «يتحدث» تحت وطأة الزمن / السقوط إذا ما غضب الوزير عليه، وحتى لا يكون مصيره الطرد من مجلس الوزير، كما يقول (لاحظ الغاية الفردية)، كما أنه راح «يكتب» هذه الأحاديث تحت وطأة التهديد والخوف من غضب أبي الوفاء الذي هدده «كما يزعم» إن لم يستجب لفعل الكتابة - «بالنفي والتشديد والتدمير والهدم والعدم» وتخليده من ضياع آخر فرصة في حياته لتحقيق ذاته الطامحة إلى خدمة أصحاب السلطان، وكيف أن أبا الوفاء هدده قائلاً: «إن من قدر على وصولك، يقدر على فصولك، وإن من صعد بك حين أراد، ينزل بك إذا شاء» (١: ٦)، فالفعل الأدبي في الحالين - شفاهاً كان أو كتابياً - هو فعل وجود، وهذا ملمح آخر مشترك بين الكتابين: «بين (الليالي) و(الإمتاع والمؤانسة)» لا ينبغي أن يغيب ملزاه في هذا المقام.

وإذا كانت شهرزاد تفخر دائماً بأن «حديثها لو كتب بالإبر على أمانق البصر لكان حبرة لمن يعتبره فكذلك كان أبو حيان فخوراً دائماً بأحاديثه هو الآخر. وإذا كانت شهرزاد تروي أن الملوك تشعروا هذه الأحاديث بالآلاف الدنانير (وهي التي تطلق على مروياتها القصصية مصطلح حديث)، فإن أبا حيان يفعل الأمر ذاته حينما امتدح أحاديثه منذ البداية مستشهداً بواقعة تاريخية (١) حيث يقول:

«وأحسن من هذا ما قال عمر بن عبد العزيز، قال: والله إنى لأشعروا محادثة ليلة من ليالي عبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود بألف دينار من بيت مال المسلمين. فقيل: يا أمير المؤمنين، أقول هذا مع تحريك وشدة تحفظك وتزكك؟ فقال: أين يذهب بكم؟ والله إنى لأعود برأيه ونصحه وهديته على بيت مال

إن أبا حيان، بهذه الإشارة، يوجهنا مباشرة إلى البحث عن أصوله الشكلية المستمدة أو المستوحاة من (هزار أفسان) الأصل الشاربيخي والأدبي، أو الأب الشرعي لـ (ألف ليلة وليلة)، كما يقول المسمودي، وابن النديم الوراق صاحب (الفهرست) ولما كان الأصل ضائعاً والأب مفقوداً، فلا مناص من البحث عن هذه المؤثرات أو التأثيرات في (ألف ليلة وليلة). ولتقتضي ضيق الوقت أن نتجهها، في حجة، بحثاً عن النقاط المشتركة وكيف تجاوزها أبو حيان أو بالأحرى تأثر بها.

وعلى الرغم من أن كتاب (الإمتاع والمؤانسة) يفتقد - بادئ ذي بدء - الحكاية الإطارية لكتاب (ألف ليلة وليلة) التي تنظم بنيتها السردية - بحكم طبيعتها الشفاهية - فإن (الإمتاع والمؤانسة) لم يفتقد - في بنيتها السردية - النسق الداخلي لبنية الليالي؛ أعني النسق البنائي المعروف بنسق التضييد Enfilage، حيث كل قصة من قصص الليالي قائمة بذاتها، ومستقلة عن غيرها، ولا يربط بينها جميعاً إلا وحدة الراوي - شهر زاد - والمروى له - شهرزاد - فقد أفاد منها أبو حيان في بناء كتابه - ما دام كل حديث فيه قائم بذاته، ومستقل عن غيره من الأحاديث، ولا يربط بينها جميعاً إلا وحدة الراوي - أبي حيان - والمروى له - الوزير ابن سعدان - وهذا هو الملمح الأول.

علينا أيضاً أن نشير إلى ملمح آخر يمكن أن يستحضره - في ذهن المعلق - كتاب (ألف ليلة)، وأعني به تشابه وظائفه التعليمية، والنفسية، والسياسية، والجمالية، مع وظائف (الإمتاع والمؤانسة)، حيث تسمى شهر زاد - كما سعى أبو حيان - إلى الترفيه والتشويق أو التهذؤ والتأنيس على حد تعبير أبي حيان «حتى يردع الملوك عما هم عليه من الإهوجاج والخروج على العدل» (الليلة ٣٨)، وإذا كان الوجود الشهري غير طاغ طفيان الحضور الدائم للوزير، وهو الحضور الذي فرض على أبي حيان أن يتحدث في موضوعات معينة، كان يرغب الوزير في الاستماع إليها، محققاً بذلك غاية من غايات النص الكتابي، وهو التواصل السردى بين أبي حيان وبينه، أو بين المؤلف والقارئ.

الحيوان في التراث العربي، ١٩٩٥، ذات السلاسل، الكويت).

ولما كانت المقارنة بين الكتابين، (ألف ليلة وليلة)، (الإمتاع والمؤانسة)، ليست واردة في هذا المقام - وما أكثرها تشابها واختلافا - فإن الذي يعني أن نشر إليه ونحن نختتم هذه القراءة الفولكلورية، هو أن الكتابين - في رأينا - وجهان لعملة تراثية واحدة - وأحسبها أيضا معاصرة - ظلت سائدة في الثقافة العربية (بشقيها الشعبي والرسمي) ظاهرها «المثاقفة» - على حد تعبير أبي حيان في مقدمة الكتاب، وباطنها بيان «علاقة السلطة بالثقافة»، أو تحقيق «العدل والإنصاف» على حد تعبير شهر زاد، ولهذا ليس محض مصادفة أن يكون المروي له Narratee في الكتابين رمزا من رموز السلطة (وهنا يجعل بنا أن نستحضر - مرة أخرى - كليله ودمنة!) على حين كان الراوي دائما فيها جميعا رمزا من رموز الثقافة، الشعبية والرسمية. وفي الحالين، فإن «المثاقفة» السياسية والاجتماعية والقرابية في هذه الكتب الفلانة، كانت تبغى التنوير، للحاكم والمحكوم. على نحو أصبح معه - آنذاك - فعل الكتابة، بالفعل، فعلا حضاريا.

المسلمين بالوف والوف دنائير، إن في الهادفة تلقيحاً للعقول، وترويحاً للقلب، وتسريحاً للهم، وتنقيحاً للأدب» (١: ٢٦)

ومثلما كان شهرار (الطلقى) يتدخل بين الفينة والأخرى معسائلا «وما قصة كذا؟ أو ما معنى كذا؟ أو كيف حدث له ذلك؟» إلى غير ذلك من أسئلة غايتها الحقيقة ليس فقط تأكيد التواصل الإنساني، بل تحقيق نوع من التغذية المرتدة feed back، باعتبارها سمة من سمات الخطاب الشفاهي أو المهارات الحية، كذلك كان أبو حيان يفعلها، على نحو لا يذكرنا بالليالي فحسب، بل بكتاب قصصى آخر هو كتاب (كليله ودمنة) - بطابعه الشعبي الدائع - لابن المقفع الذى كان أبو حيان معجبا به أيضا أبما إعجاب (وهو كتاب يطلق أيضا على مرويته القصصية مصطلح أحاديث)، على نحو يذكرنا أيضا بأصوله الشفاهية المستمدة من نصوص الحيوان الشعبية Fable بأقمتها الرمزية الموحية (راجع كتابنا: «التراث القصصى في الأدب العربي، مقاربات سوسيو سردية» المجلد الأول، القسم الأول: قصص





«موقف بناء المكثون والمتصوفة الذين رأوا في الاستجداء وسيلة لا مناص منها، وموقف آخر بناء فريق الفلاسفة وكبار المتصوفة وربطوا بين الفقر والمشالية ورأوا أن المواهب والرزق ضريان، التقاؤهما عبس، وأن الإنسان ليس إنساناً بمقدار العثمانيّة المادية بل بالقناعة والرضى بما يقيم الأود...»^(٢).

ومن يتأمل حياة أبي حيان التوحيدي يلحظ أن الدهر لم يتسم له إلا في فترة قصيرة، بينما قضى عمره الطويل يعنى النفس بحياة يجد فيها ناعم العيش، والاعتراف بالمكانة، غير أنه عاش هذا العمر وراقاً، لا يقبل منه الصاحب ابن عباد الاحترام، لأن أبا حيان، في نظره، أحسن من أن يظهر له (أى الصاحب) الاحترام^(٣) إلى أن بدا أقرب في حديثه إلى صديقه القريب أبا الوفاء المهندس إلى المكثين.

ولقد سجل الأدب، في هذه الفترة، هذه التحولات الاجتماعية. فكان من النتائج المباشرة لهذه التحولات المختلفة ظهور أدب شاك ساحط ينمى ضياع الأدب، وكساد سوقه،

نشأ أبو حيان التوحيدي في القرن الرابع الهجري، في بيئة شعبية، فقيراً لا يجد ضالته في عيش مبسر، حامل الذكر، حين المنزلة، وهو العالم الأملى الذكى الذى يسكت بأجروعه الحاضرة وذكائه النادر أقرانه من رجال العلم وأهل المعرفة. كان أبو حيان يعيش حياة لا تخلو من تناقض؛ فهو يخالط العامة والسوقة، ويجالس علماء عصره في آن، إذ تهيأت للمجتمع العباسي في هذا القرن حياة مدنية معقدة، اختلت فيها المعايير وتمرضت القيم الاجتماعية، فيما يبدو، لتحولات حادة، وسادت المصير اضطرابات سياسية واجتماعية، وراحت طبقات متنفذة تتدثر لتخلى مكانها لطبقة ناشئة، وغلب على الاقتصاد محلثو النعمة^(١).

وإذا كان الفقراء وقصوا من الفقر الذى نجم عن الفوضى الاقتصادية موقنين كما يشير إحسان عباس، فإن أبا حيان كان، كما يبدو من سلوكه، وسطاً بين هذين الموقنين. يقول إحسان عباس مفصلاً هذين الموقنين:

* أستاذ الأدب العربى، كلية الدراسات العليا، الجامعة الأردنية.

أو المألوفة الشائعة، صور ملامحها وطبائعها وعاداتها وطرائق تفكيرها، واستلهم مستويات سردها وحوارها. ولمس الجاحظ نبض الحياة الشعبية بأسلوب ساحر، فيه من الملامح الواقعية الإنسانية ما يتأى به عن مألوف الصور المثالية الاستقطابية التي تتبدى في الأدب الذي يصدر عن نزعة مثالية. وغنى عن البيان أن الجاحظ هو الذي أشار إلى ضرورة مراعاة مستويات الحوار في الخطاب كما جاء في (البيان والتبيين)، إذ لا يجوز أن يتحدث الناس على اختلاف مستوياتهم الاجتماعية بلغة واحدة، فلا بد من محاكاة اللغة التي ينطق بها الأشخاص الذين يستعملون اللغة^(٥)، وهي قضية سبقتها أبو حيان التوحيدي فيما بعد؛ إذ يقول في أحد أخباره:

«وسمع غلام أمه تكي في السحر فقال لها، لم تكيين؟ فقالت، ذكرت أبوك فأترح قلبي، قال، صدقت هذا وقته. ولا تنكر قولها ذكرت أبوك؛ فإن اللحن هاهنا أصلح من الإعراب، وقد قيل: لكل مقام مقال»^(٦).

ولقد ظهر الأثر الشعبي في أدب أبي حيان التوحيدي أيضاً، ويبدو أنه تأثر أدب الجاحظ تأثراً عميقاً، مثلما ظهر هذا الأثر الشعبي في أدياء عصره أيضاً الذين تأثروا لغة الشعب ونماذجهم كما أشرنا، من مثل ما نرى في (نثر الدر) للأبي، و (التشبيهات) لابن أبي عون، و (محاضرات الأدياء) للراغب الأصبهاني. وإذا ظل أبو حيان ينحدر في لغته منحنى الثاقب والفصاحة، فإن هذا المنحنى لا يجافي، بالضرورة، استلهم الحياة الشعبية، ولا يحول دون التعبير الطبيعي عن الآثار التي ترسبت في أوصاف وعيه، وهو الذي نشأ بين العامة ومخالطهم وتعرف أساليبهم، وطرائق سلوكهم، ولم يتسمر عنهم إلا بعلمه وثقافته، فأصبح أشبه بمن يعانى من انقسام بين مكانة اجتماعية لا ترفع به عن مستوى العامة، ومكانة ثقافية يأنسها في نفسه، وإن كانت لا تحظى بالاعتراف لدى الصفوة من الوزراء والكبراء.

وإذا كانت آثار أبي حيان التوحيدي تشير إلى تأثره التراث الشعبي، وربما يشير بعض الباحثين إلى آثار غير

إذ حفلت كتب الأدب بالحكايات والقصص والنوادر والأخبار التي ترتفع بالشكوى على ألسنة المكدين والأعراب وغيرهم، وظهر شعر يعبر عن هموم العامة وإحباط العلماء، ولعل لقائد الأحنف العكبري وأبي ذلف الخزرجي ومقامات بدیع الزمان الهمداني من صور هذا الاحتجاج على الأوضاع الاجتماعية المظلمة. وصور الأدب نماذج اجتماعية مختلفة من مثل البخلاء والشرطار والمبارين واللمصوص والمكدين والمشمذين والمتطفلين والحمقى والمغفلين والأعراب، وأورد قصص الجوراء والفلمكان والمهشين وسائر الهامشين.

على أن هذه الظاهرة ليست وليدة هذا القرن وحسب، وإنما هي امتداد لما جرى في القرن الثالث الهجري خاصة، فقد حفلت كتب الجاحظ، مثلاً، بـ قصص هذه النماذج التي ذكرنا؛ إذ يصور كتاب (البخلاء) للجاحظ أصدق تصور الأوضاع الاجتماعية الجديدة، وبمكس التحولات الاقتصادية وأثرها في المجتمع والأفراد، على نحو ما نرى في العلاقة بين المؤجر والمستأجر في قصة الكندي^(٧)، إذ تكشف حكايات البخلاء عن احتفاء بالمال، وعن أزمات نجمت عن التغيرات الاقتصادية والاجتماعية والديمقراطية التي أعملت بالعلاقات الاجتماعية الأسرة والقبيلة التقليدية.

ولعل من الظواهر اللافتة في القرنين الثالث والرابع اقتراب الأدب من الحياة الشعبية، فاستلهم لغتها ونماذج شخصياتها، وإن ظلت الصورة الظاهرة لهذا الأدب عادية، ربما تخفى عمق تأثير هذه الحياة في البنية السردية، بيد أنه ليس من الممكن دراسة أسلوب الكاتب بمعزل عن عمق هذا الأثر الشعبي في بنيتها العامة. فحمة أنماط تعبيرية سائدة استلهمها الأدياء في أعمالهم، بدت مخزونا يمتحن منه في تشكيل أعمالهم الإبداعية التي تعبر، في الوقت عينه، عن شخصيات مبدعها المتميزة.

ومن نافلة القول الإشارة إلى أن الجاحظ كان إبداعه المدهش ينقل، في قصصه وحكاياته ونماذجها، صوراً من لغة العامة، من حيث التعبيرات وأنماط الخطاب والنفج والتشائم والمهاجاة، وقصصاً تشبع فيه الفظاظه والبذاءة والإيماءات الجنسية والتعبيرات المكشوفة، والأمثال والأقوال الشعبية النمطية الجاهزة، مثلما قدم نماذج من الشخصيات الشعبية

هنا لأولاد العسطا

يا والبدايا والحرام

حتى القدر الراسيا

ت وإن صممن عن الكلام

وقصاعهن إذ أتت

لك طافحات بالسلام

لهفى على مكباحة

تشفى القلوب من السقام

وتغفل هذه الليلة بأحاديث المجون وقصص الخشين
والمشاق والمكدين والشطار، إذ ترد عبارات على لسان أحد
الشطار وردت هي نفسها على ألسنة شطار في مواضع
مختلفة عند الجاحظ وغيره من مثل،

وأنا البطل الحرون، والجمل الهائج، أنا الفيل
المفتم، لو كلمنى هدى لعقدت شعر أنفه إلى
شعر أسفه حتى يلمس فساءه، كأنه القنفذ» (١٠).

وينقل عن ابن الخلال البصرى صوراً من العشائم:

«وسمعت دجاجة اهنث يقول لأخرا: إنما أنت
بيت بلا باب، وقدم بلا ساق، وأعمى بلا عصا،
ونار بلا حطب، ونهر بلا ممبر، وحائط بلا
سقف.

وشتم أخسر فقال: يا رأس الألقى، يا عصا
المكارى، يا برس الجاللق، يا كودن القصار،
يا يرم النجار، يا ناقوس النصارى، يا ذرور
العين، يا تحت الشيايب، يا طعن الرمح فى
الثرس، يا مفرقة القدر، يا مكسة الدور، لا
تهالى أين وضعت؟ ولا أى جحر دخلت؟ ولا
فى أى غان نزلت، ولا فى أى حمام عملت،
إن لم تكن فى الكوة معرسة فبح اللصوص الباب،
يا رضى على رضى، روعاء فى روعاء، وغطاء على
غطاء، وفاء بلا دواء، وعصى على عصى، وبها
جهد البلاء، وبها سطحا بلا ميزاب، وبها هودا بلا

مقطوع بصحة نسبها إليه من مثل (حكاية أبى القاسم
البغدادى) المنسوبة إلى أبى المظهر الأزدي^(٧)، فسنحاول أن
نحدث عن جوانب من تأثر أبى حيان التوحيدى ببعض
عناصر التراث الشمعى، ومن هذه الجوانب اللغة، ولا سيما
الصيغ الشعبية المتداولة على الألسنة، ولغة الجنس والفظاظة
والبذاء والأمثال والقصص المروية على ألسنة الحيوانات، إلى
جانب أسلوب المكدين، وكذلك نماذج الشخصيات الشعبية.

- ١ -

من يقرأ الليلة الغامضة عشرة فى (الإمتاع والمؤانسة)^(٨)
يلحظ غرور أبى حيان التوحيدى عن وقاره فى الكتابة،
ويدور أنه وقار مصطنع، إذ إن أبى حيان لديه معرفة غزيرة
بأحوال العامة وبحكاياتهم وقصصهم، وربما كانت هذه
الحكاية هى التى جعلت باحثاً مثل مصطفى جواد يذهب
إلى أن أبى حيان التوحيدى هو صاحب (حكاية أبى القاسم
البغدادى)، فالشخصية التى اصطنعها أبو حيان «حسنون
المجنون» تبالغ فى مجونها واستهتارها حتى تقرب من صورة
أبى القاسم فى الحكاية المنسوبة إلى أبى المظهر الأزدي، وقد
وردت فى حكاياته مصطلحات المكدين وأساليبهم شعراً ونثراً،
بما يذكر باللغة الشعبية التى اصطنعها المكدون، إلى جانب
أساليب التفاهجى والعشائم التى شاعت فى كتب الجاحظ
وفى المقامات وفى كتب الأدب التى نقلت أحاديث المكدين
والشطار والعمارين والمطفلين والجهان، يورد أبو حيان فى الليلة
الغامضة عشرة على لسان شاعر،^(٩)

أصبحت من سفل الأنام

إذ بعث هرضى بالطعام

أصبحت صفمانا لى

م النفس من قوم لىام

نفسى شخن إلى الهلا

م الموت من دون الهلام

من لحم جمدى راضع

ومحص المفاصل والمعظام

بناظرني في المصلحة، فهممت والله أن أصلبه
على باب المصلحة، وباب المصلحة بالرى سوق
معروفة^(١٣).

وقد شتم صاحب بأقوال آخرين حول طالع^(١٤).

ولم يقتصر النفع عند أبي حيان على الميادين
والشطار، وإنما استعار أقوالهم ليلصقها بمن يود الانتقام
منهم، فقد أورد على لسان صاحب ما يهبط به من درك
الزحامة إلى وضاعة الميادين والشطار والعوام؛ إذ ينقل عن
الصاحب ما يظن في خلقه وأدبه:

«لم يقول في مجلسه: أنا الذخاف لمن حساني،
والجرف لمن عصاني، والجحاف لمن عناني أو
حرك عناني؛ إحصى فوق هامة الدهر، أين ابن
الزيت منّا؟ أين ابن خفاف من غلامنا، معنى أبا
العباس الضبي، ومن على بن عيسى الحشوي،
ومن ابن الفرات الأرعن، ومن ابن مقلعة
الخطاط، ومن الحسن بن وهب الضراط، ...
فمن ذا يجارينا ويمارنا ويمارنا ويمارنا
ويمارنا ويمارنا؟»^(١٥).

ومهما يرفع مستوى اللغة، فإنها تصب في قوالب
شعبية شاعت في لغة العامة. ومن يتأمل أقوال الميادين
والشطار التي نقلها الجاحظ والبيهقي والتوحي والبدیع، يجد
أبا حيان قد تأثرها ونهج نهج أسلافه ومعاصره في اصطلاح
لغة التشاتم والتهاجي والنفع.

وقد لا يعدم الباحث تشابها حقيقيا بل تطابقا بين
تعبيرات وردت على لسان شخصيات وردت في كتب هؤلاء،
وتعبيرات وردت على ألسنة شخصيات في كتب أبي حيان.
ولعل حكاية أبي القاسم البغدادي النسوبة لأبي المطهر
الأزدی أثرت في لغة الشخصيات التي ذكرها أبو حيان أو
ابتدعها، من مثل ما نرى في حكاية أبي القاسم البغدادي؛ إذ
وردت عبارة على النحو الآتي:

«أنا البغل الحرون، أنا الحرب الزبون، أنا الجمل
الهائج، أنا الغيل المغتلم»^(١٦).

مضرب، وما فما بلا ناب، وما سكين بلا نصاب،
وما رعد بلا سحب، وما كسوة بلا باب، وما
قميص بلا مقود، وما جسر بلا نهر، وما قرا على
قرا، وما شط الصرارة، وما قصر بلا مستاء، وما ورق
الكماء، وما مطبخ بلا أفواه، وما ذنب الفار، ما قدرا
بلا أجزار، ما رأس الطومار، ما رسولا بلا أخبار؛
ما عبط البواري، ما رحي في صحاري، ما طاقات
بلا سواي»^(١٧).

ولقد وردت في كتاب (أخلاق الزعمين) قطع مروية
عن آخرين تمتع من ثراث التشاتم والتهاجي والنفع، يرفع
فيها مستوى اللغة إلى ذروة من الفصاحة لتنهبط إلى درك
العامي والبذئ والفاش، يستخدم اللغة المصقولة المتصنعة
أحيانا، ثم يعود إلى استخدام لغة السوق والعوام.

وقد نقل على لسان صاحب ابن عباد كلاما يقع في
باب التشاتم؛ إذ يقول:

«ومن رفاعاته أيضا: سمعته يقول يوما، وقد جرى
حديث الأبهري المتكلم، وكان يكنى أبا سعيد،
فقال، لمن الله ذلك الملمسون المأبون المأفون،
جاءني بوجه مكلج، وأنف مفلطح، ورأس
مسلح، وذقن مسلح، وسرم مفتح، ولسان مبلع،
فكلمني في الأصلح، فقلت له: اغرب عليك
غضب الله الأكرح، الذي يلزم ولا يرح».

وشتم يوما رجلا فقال:

لن الله هذا الأهوج الأهوج، الأفلج الأنفج،
إذا قام تجلج، وإذا مشى تدحرج، وإن عدا
تفجع»^(١٨).

ويورد أبو حيان على لسان المأموني للصاحب قطعة
أخرى من الشتم يقول فيها:

«سمعته أنا يقول على غير هذا الوجه، قال:
جاءني فلان بهامة مسطحة، وأرنية مفلطحة،
وفقحة مسلحة، وجبهة موقحة، وجملعة مقبحة،

وهى العبارة التى أوردها أبو حيان، كما رأينا من قبل، فى «الإمتاع والمؤانسة». ولعل ورود عبارات أو صيغ أو أساليب متشابهة تؤكد أن ثمة جوا عاما،

وأنتج أدبا وقبها وأعلقا وسحرا ومجونا وهبنا وطبقات مغلما أنتج شطارا وهيارين ومجانا اسفلهم الكتاب والشعراء والمتأدبون إلى جانب القائل الفردى الذى لا يضر الموهبة المتميزة ولا يسئ إلى نثرها واستقلالها. وقد شاع فى هذا العصر وما قبله المعرفة بأخبار عشرات النماذج التى وردت بشكل مفصل فى مستهل نثرنا المحاضرة للتوضيح من مثل المكدين والعيارين والبطار والمصوص والعمارين وقطاع الطرق وأهل الخسارة وأصحاب النادرة والمضحكين والشراب والمفنين والمهنيين والمقنين والمفهمين والمحتالين والشحاذين والتجار والوفاط والقصاص وعشرات غيرهم ذكر أنه عرف أخبارهم من المشايخ والعلماء والأدباء^(١٧).

- ٢ -

والى جوار لغة التشائم والتهاجى والتفج التى شاعت على ألسنة الشطار والعيارين وبعض المكدين، نجد صورا من الشكوى وذم الدهر، وانقلاب الأحوال، وضياح العلم وأهله، ونساق سوق الرهاى وكساد سوق الأدب. وربما أدى سوء الحال إلى الوقوع تحت وطأة التطير وخبلة التشاؤم، حتى ليجس الفقير أن حظه من الحياة المر، وأن الفقر ملازم له، والشؤم له قرين. وقد أورد أبو حيان التوحى قصة أبى بكر القومسى الفيلسوف مع حوادث الزمان واستشهاده بقصيدة للمعوى تصور حاله، وإذا كان أبو حيان قد أورد قصة القومسى وقصيدة المعوى، فإنه من المؤكد قد تمثل بالقصة والقصيدة لوصف حاله، إذ يقول أبو حيان:

«وأشدنا أبو بكر القومسى الفيلسوف - وكان بحرا عجاجا، ومراجا وهاجا، وكان من الضر والفاقة، ومقاساة الشدة والإضاقة بمنزلة عظيمة. عظيم القدر عن ذوى الأخطار، منحوس الحظ

منهم، متهم فى دينه عند العوام، مقصود من جهتهم - فقال لى يوما: ما ظننت أن الدنيا ونكدها تبلغ من إنسان ما بلغت منى! إن قصدت دجلة لأغتسل منها نضب ماؤها، وإن خرجت إلى القفار لأكيم بالصعيد عاد صلتنا ألس وكان المعوى ما أراد بقصيدته غيرى، وما عنى بها سوى: ثم أشدنا للمعوى!

من رساء الإله بالإنكار
وطلاب الفنى من الأسفار
هو فى حيرة وضنك وإفلا

س وبؤس ومحنة وصفار
يا أبا القاسم الذى أوضح الجو
د إليه مقاصد الأحرار
أخذ حديثى فإن وجهى مذ بار
ز هذا الأنام فى ثوب قار

وهو للسامعين أطيب من ندى
ح نسيم الرياح غب القطار
هجم البرد مسرعا وهدى صف
ر وجسمى عار بغير دثار
فتسمرت منه طول التشاير
ن إلى أن تهتكت أسعارى
ونسجت الأطمار بالخيوط والإبر

ره حتى صربت من أطمارى
وسعى القمل فى دروز قميصى
من صفار ما بينها وكبار^(١٨)

وهو، مع هذه الشكوى التى تمثل بها، لا ينفك يسخر من صاحب سخرية مرّة، إذ يجهه القومسى وقد نصحه بأن يقصد ابن العميد وابن عباد بكلام يقول منه:

«معاناة الضر والبؤس، أولى من مقاساة الجهال
والتيوس، والصبر على الوخم الويل، أولى من
النظر إلى محيا كل ثقل، ثم أنشأ يقول:

بنى وبين لقام الناس معيبة

ما تنقضى وكرام الناس إخواني

إذا لقيت لقيم القوم عفتي

وإن لقيت كريم القوم حيائي»

ويخلص من سماع حكاياته وشعره إلى أن يقول أبو

حيان، وهنا الغاية التي يسعى إلى إثباتها:

«فقلت له: ما أحرف لك شهكا فيما أنت عليه
وتقلب فيه ونقاسه سوى، ولقد استولى على
الحرب وتمكن منى نكد الزمان إلى الحد الذي
لا أستزق مع صحة نقل، وتقيد خطي، وتزويق
نسخي وسلامته من التصحيف والتحريف بمثل
ما يستزق البلبد الذي يمسح النسخ ويمنح
الأصل والفرع...» (١٩).

ويروي قصة مع ابن عباد حين اعتذر عن نسخ رسائله
في ثلاثين مجلدة، وكيف أخذ في نفسه عليه من ذلك.

ولا نحب، إذن، حين نراه يورد في كتبه شكوى
الفقر والميلين من الدهر على ألسنة الأعراب والعلماء
والأدباء والمكدين. ومن يتأمل حديثه على ألسنة الأعراب
يلحظ أسلوبا خاصا يعتمد التكرار ثم يختم الحديث بالسؤال
من مثل قوله:

«قال المعنى: سأله أعرابي قوما فقال: أنا جاركم
في بلاد الله عز وجل، وأعوذكم في كتاب الله
عز وجل، وطالب من فضل الله عز وجل، فهل
أخ يواسي في ذات الله عز وجل؟» (٢٠).

وينتشر في «البصائر والذخائر» ذم الدهر شعرا ونثرا، من
مثل ذم «حظفة الدهر» شعرا (٢١)، ومن مثل ما نرى في
حديث شاعر عن ضياع التواصل وانقطاع المعروف وذم
الدهر، إذ يقول (٢٢):

ذهب التواصل والتعاطف

فالناس كلهم مزارف

لم يبق منهم بينهم

إلا العملى والتواصف

وهناك بعضهم ليس

ض في التساير والنواقف

لا تمقدن على المود

دة للجسميع ولا تكاشف

وأبسط لهم وجه المود

فق واطر كشح فتى مخالف

صارفهم عند المود

دة أنهم قوم صيارف

إني اتقنت صيارهم

فالقوم سقوق وزائف

ونمة مقطوعة طريفة في الشكوى أنشدها أبو عبد الله

النخعي الوراق (٢٣).

وقدم أبو حيان صورة للمكدين الذين يلتفتون مع
صورة بطل المقامة، إذ يقول أبو حيان راويا عن أبي صالح
المصيصي، عن الأصمعي:

«قدم أعرابي البصرة ومعه متاع فسرق، فدخل
الجامع فنظر إلى حلقة فيها شيخ يحدث، فوقف
وقال: يا هؤلاء، إني قد توسمت فيكم الخير،
ودرجوت بركة دهائكم، وإنه كان معي متاع
فسرق، فاسألوا الله أن يرده علي، فقال الشيخ: يا
هؤلاء، سلوا الذي لم يرد أن يسرق متاع
الأعرابي أن يرد متاعه عليه، فقال الأعرابي: كما
لم يرد أن يسرق متاعي فسرق، يرد أن يرد فلا
يرد» (٢٤).

ويبدو أن قصة السرقة هي حيلة يتوصل بها

للكذبة.

له: إن صدقت رؤياك فإنك تنكح أمك. فنظر
فوجد كذلك (٢٦).

وتكرر نكت الجوارى والقحاب والقوادين، وهى نكت
جنسية مكشوفة فيها سخرية مرة وإغاظة وإفحام (٢٧).
ويستعمل أبو حيان فى حديثه عن الجنس لغة أقرب إلى لغة
العوام والسوقة، ويقترب من حديث الجنس أيضا مع لغة الفظاظ
على نحو ما نرى فى قصة أبى الخطاب مع هنان الجارية التى
عشقها (٢٨)، وتبدو المبالغة فى القتران الجنس مع الفظاظ
فى قصة كاتب زيرك واليهودية التى كان يعشقها، أو فى
فعل أبى أيوب ابن أخت أبى الوزير (٢٩) أو رواية الماهاني عن
قصة جارية مع يقال ببغداد (٣٠)، وكان بعض حكاياته
الجنسية يأخذ طابعا مذهبيا من مثل الحكاية التى حدثت
للغلام والقصى الذى يكره معاوية (٣١). وكان بعض هذه
الحكايات يقترب كثيرا من لغة العامة، على نحو ما نرى فى
حكاية الشيخ النبيل يروى عن اثنين من الشواذ (٣٢)، وثمة
حكايات عن الفجور بالصبيان (٣٣) ونكت البغايا (٣٤)
والجوارى (٣٥) والجهان (٣٦)، وثمة رواية لأحداث الخنثى
ووصف سلوكهم (٣٧).

وثمة سخرية تشيع فى حكايات الجنس والفظاظ
والظرف، ولكنها سخرية مرة جهمة، كما أشرنا، تصدر عن
نفس مرهقة بالغيب والإهانة والحرمان، على نحو ما نرى فى
غير سائل كان يسأل بالقرآن، أو وقوف سائل بهاب دار يسأل
فلم يمكنه صاحب الدار من الحديث عن حاجته،
وسواهما (٣٨). وهى حكايات تعبر عما يجرى فى نفس
التوحيدى من غيب وحقد على من يملكون، ومن تشف بهم.

- ٤ -

ولقد أورد أبو حيان التوحيدى أيضا كثيرا من أمثال
العامة فى مواضع مفترقة من (البصائر والدعائر). وقد ذكر
فى موضع واحد أربعة وثلاثين من هذه الأمثال، بعضها
مفرق فى الفظاظ والبذاءة والفحش:

«من يظفر من وتد إلى وتد يدخل فى استه
أحدهما.

ولعل شكوى البؤس فيها يشبه الكدية يحمثل فى
خطاب أبى حيان لصديقه أبى الوفاء المهندس؛ إذ يقول من
شكواه:

«خلصنى أبها الرجل من التكفف، أنقلنى من
لبس الفسر، أطلقنى من قيد الضر، اشترنى
بالإحسان، اعتبدنى بالشكر، استعمل لسانى
بفتون المدح، أكفنى مؤونة الغداء والعشاء.

إلى متى الكسيرة اليابسة، والبقيلة الذائبة،
والقميص المرقع، وماقلى درب الحاجب، وسذاب
درب الرواسين؟ إلى متى التأدم بالخبز والزيتون؟
قد والله بيع الحلق، وتغير الخلق، الله الله فى
أمرى؛ أجبرنى فإنى مكسور، اسقى فإنى صبد،
أغشى فإنى ملهوف، شهرى فإنى غفل، حلنى
فإنى عاطل.

قد أذلنى السفر من بلد إلى بلد، وحللتنى
الوقوف على باب باب، وتكرنى المصارف بى،
وتباعد عنى القريب منى...

أبها السيد، أقصر تأملى، ارفع ذمام الملح بينى
وبينك... (٢٥).

يستعبر فى هذه الشكاية لغة المكدين وأسماء العامة.

- ٣ -

وشاع فى كتابات أبى حيان التوحيدى لغة الجنس
والفظاظ، ولعلها تختلف عما ألفناه عند الجاحظ الذى
يتمتع أسلوبه بحيوية وإشراق؛ إذ إن أبى حيان يضم الحقد فى
نفسه، ويحس بالظلم والغبن، فهبدو حديثه مشبعا بالمرارة،
وسخريته أقرب إلى التشفى منها إلى الإضحاك، وعبث أبى
حيان أسود، يهدف إلى الإغاظ وإثارة الحقد أكثر مما يسعى
إلى المشاركة الجماهيرية بالنادرة والنكتة والمخاطرة الطريفة؛ إذ
يروى حكاية جهمة عن ابن سيرين؛ فيقول:

«أتى رجل إلى ابن سيرين فقال له: إنى رأيت
فى المنام كائى أصب الزيت فى الزيتون. فقال

فوق الناقص الغبى، ودون النحرير الذكى
فيحسبها حقاً (٤٢).

وقد أورد معتقدات شعبية فى أماكن أخرى (٤٣).

وقد ذكر من أمثال العامة فى موضع واحد أربعة
وللاثين مثلاً منها:

• لا ترى الصبي يباح أسنائك فبهك سواد استه.

• الخنفساء فى عين أمها ملوحة.

• من صبر نفسه نخالة بحثها الدجاج.

• إيش الذبابة وإيش مرقها.

• البحر ملآن والكلب يلحس بئسانه.

• من شاء سلح على أصحابه وقال: فى بطنى وجع.

• لو كان فى البومة خير ما تركها الصايد... .

وبعض هذه الأمثلة مفرق فى الفطاطة والبذاءة والفحش.

ويعقب على هذه الأمثال بقوله:

«قد ضريت من أمثال العامة أشياء تتصل
بأعراض صحيحة على سوء التأليف، وبحث
اللفظ، وفيها فوائد عجيبة فأعرف الخبيث
والطيب، واعتبر أنفسهما لك فى موضعه
وأجدهما عليك عند استعماله» (٤٤).

وفى «البصائر والذخائر»، و «الإستيع والموائسة»
خرافات مروية على ألسنة الحيوانات، وهى خرافات تمتع من
وجدان الشعب ومعارفه من مثل حكاية الأسد المريض المروية
فى «البصائر والذخائر»، وستقدمها مثلاً على هدد من
الخرافات التى أوردتها على ألسنة الحيوانات. ونص هذه
الخرافة ما يلى:

«اشتكى الأسد علة شديدة فعاده جميع السباع
إلا الثعلب، فدخل عليه الذئب فقال: أصلح الله
الملك، إن السباع كلها قد زارتك وهادتك،
ماخلا الثعلب، فإنه مستخف بك. وبلغ ذلك
الثعلب فاعتزم به. فلما جاءه قال له الأسد:

من أكل على مائتين اعتنق. واحد يعرف له
وأخر يطوف له. الضرب فى الحاج والسب فى
الرياح. الحر يعطى والمبد بالم. المولى يرضى
والعبد يشق استه... (٣٩).

وهو يعقب على ذلك بقوله:

«وهذه تنف ألفتها ها هنا، فبعضها مسموع من
العامة، وبعضها مروى من الخاصة التى تروى
عن العامة، وهى تجرى مجرى الأمثال المتبدلة،
فيها طيب ومع الطيب عبرة، ومع العبرة
فائدة» (٤٠).

ويقول فى موضع آخر: «قد ضريت من أمثال
العامة...»

وسأورد طرفاً من المعتقدات الشعبية التى أوردتها أبو
حيان:

• يقولون: إذا دخل الذباب فى ثياب أحدهم
مرض.

• وإذا حكته يده قال: آخذ دراهم.

• وإذا حكته رجله قال: أمشى إلى مكان بعيد.

• وإن حكه أنفه قال: أكل لحم، هكذا يقولون،
فلا تواخذ العامة باللحن، فإن الصواب فى
المعنى والإعراب فى اللفظ هريان من قضائك
وعدولك وشيوخك.

• وإن حكه وسطه قال: أكل السمك.

• وإذا طنت أذن أحدهم قال: ترى من يذكرنى.

• وإذا رش أحدهم على وجهه إناء ماء قبل يده
وقال: حتى لا يصير نمش.

• وإذا رأوا فى الدار حية يغرورها بقرن أبل وقشور
الببيض (٤١).

وقد بلغت الخمسين، أعقبها بتعليق يثبت رأيه فيها:

«وهذه أبواب خفية ليس يثبت معها روية ولا
يصح لمن اعتقدها عزم، وربما غلط فيها من هو

ومهما يكن، فإن ما تاتر فى كعب أبى حيان، مما ذكرنا أو لم نذكر، من مأثورات ومعارف ومعتقدات شعبية، وما ظهر من أساليب لغوية شعبية شاعت لدى العامة أو لدى الصنفه أحياناً، هى طوابع عامة ذاعت فى كتابات الناثرين فى القرن الرابع الهجرى خاصة، وكانت لها مشابه واضحة لدى الأدباء فى القرن الثالث الهجرى. فمن يقرأ ما كتبه الراهب الأصفهانى فى كتابه (محاضرات الأدباء)، والأبى فى (نظر الدر) والهمذانى فى (المقامات) وغيرهم، يلحظ أن كثيراً من هذه المواد قد تكرر بأسلوب متقارب على نحو ما ورد لدى الأبى من حديث مطول عن قصص المجهون والمظاهرة، أو ما ورد لدى الراهب من تفصيل لما سماه فى «المجون والسُخف». وإذا حاولنا أن نوازن بين ما روينا من قصص على ألسنة المجهون للتوحى وما ذكره الراهب من وحكايات عن البهائم، فنسجد أن أبى حيان والراهب أوردا الحكايات نفسها ونصها أحياناً^(١٧). ونجد الأمر نفسه يتكرر فى حديث كل منهما عن الأمثال المروية عن الخاصة والعامة (١٨).

على أننا لا نغفل بعض الاختلاف فى الرواية أو الأسلوب، وذلك ناجم عن روح الاختيار وطبيعة الفكرة التى تقف وراءها، إذ نجد معقود الكاتب أو نزعتة الفكرية أو نفسه تتدخل فى تلوين القصة أو تحديد طبيعة شخصيتها، أو كما نجد فى المبالغة فى إبراد لغة المظاهرة لدى أبى حيان والتخفيف منها قليلاً لدى الأبى مثلاً، ولعل ذلك لفقر أبى حيان وحققه على الواقع ولشدة المرارة التى تعالج بها نفسه، فدها ذلك كله إلى هذه المظاهرة التى تجعله يحتفى بالمندس ليبلغ به حد المقدس، وماذا نقول فى رجل يرد على لسانه فى الصداقة والصديق:

ولربما صليت فى الجامع فلا أرى إلى جنبى
من يصلى معى، فإذا التفت فبقال أو عصار، أو
نداف، أو قصاب، ومن إذا وقف إلى جنبى
أسدنى بهنائه، وأسكنى بهنئه^(١٩).

وليس من شك، فى غائمة المطاف، أن هذا الأسلوب، فى الأغلب، كان انعكاساً لمزاج العصر وروح الفترة التاريخية.

ما لى لم أرك يا أبى الحصين؟ فقال: أصلح الله
الأمر، بلغنى وجعلك فلم أزل أطوف فى البلدان
أطلب دواء لك حتى وجدته، فقال له: أى شىء
هو؟ قال: مرارة الذئب، قال الأسد: وكيف لى
بذلك؟ قال: أرسلنى الساحة إلى الذئب حتى
يجى، فإذا حضر فشد عليه واقطعه وخذ مرارته
وكلها. فأرسل إليه والعلب عنده، فألقى الذئب،
فوثب الأسد عليه، وكان ضعيفاً من وجهه، فلم
يتمكن منه وسلب جلد استه، وأفلت الذئب،
وخرج العلبل يصيح به، يا صاحب السرورال
الأحمر، إذا جلست عند الملوك فاحقل كيف
تتكلم. فعلم الذئب أن العلبل قد دل عليه.

وقد أورد إحسان عباس عدداً من هذه الحكايات^(٢٠)
من مثل العلبل والكركى، والغزال والكلب، وذكاء قبرة،
والعلبل لا يذهب رسولاً إلى الكلب، وعلبان فى شرك، وقل
إلى همان، وكلب يفرغ السبع، وعلبان هراقى وشامى،
والكلب والمظالم، من (البصائر والذخائر)، وحكاية الدب
والعنب من (الإمتاع)^(٢١).



ولا بد من الإشارة فى غائمة المطاف إلى استلهاهم
الشخصيات الشعبية فى تصوير نماذج إنسانية، وهى نماذج
مشغلة من خبرته فى الحياة ومن طبيعة حياته القاسية التى
جعلته نموذجاً لغة مظلومة من المماء الفقراء البؤساء، فقد
صور الأعراب والمكدين وأصحاب الحرف من الخياطين
والصناع والمزنيين، ورسم نماذج للهامشيين من النساء
والرجال والغلمان، ورسم صوراً للتجار والمعلمين والقضاة
ولالأزواج والحمقى والمغفلين والمجانين، وقدم نماذج للمبارين
والشطار والمجان والمتحامين، وروى عن جماع والمتطفلين،
واحتفل برسم نماذج للطبقات الفقيرة ولا سيما الشعراء
المملقين، بيد أن صور هؤلاء جاءت فى أخبار مقتضبة دون
أن يفصل فيها.

وليس من شك فى أنه أفاد فى تشكيل أعماله من الجور
العام الذى ساد هذه الفترة أو ما سبقها، من مثل المقامة
والجلس والمناظرة وسواها.

المواش

- (١) لزيد من المعلومات عن أبي حيان التوحيدى والحياة الاجتماعية يراجع:
إحسان عباس، أبو حيان التوحيدى ط ٢ دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٥٦ .
وداد القاضي، مجتمع القرن الرابع في مؤلفات أبي حيان التوحيدى (رسالة ماجستير مخطوطة) الجامعة الأمريكية بيروت، ١٩٦٩ .
- (٢) أبو حيان التوحيدى، مرجع سابق، ص ٣٥ - ٣٦ .
- (٣) أبو حيان التوحيدى، أخلاق الأولين، تحقيق: محمد بن ثابت الطنجي، دار صادر، بيروت، ١٩٩٢، ص ١٤١ .
- (٤) الجاحظ، عمرو بن بحر، البخلاء، تحقيق: طه الحاجري، دار المعارف بمصر.
- (٥) الجاحظ، البيان والبيان، دار الكتب العلمية بيروت د. ت، ص ٩٠ - ٩٢ .
- (٦) أبو حيان التوحيدى على بن محمد بن العباس، البصائر والذخائر، ج ٤ تحقيق: وداد القاضي، دار صادر بيروت د. ت، ص ٧٢ .
- (٧) أبو المظهر الأردى محمد بن أحمد، حكاية أبي القاسم البغدادى تحقيق: آدم مرق، طبع بمطبعة كركل ولفر في هيدلبرج سنة ١٩٠٢ .
- (٨) أبو حيان التوحيدى، الإمتاع والمؤانسة، ج ٢، صححه وضبطه وشرح فريه أحمد أمين وأحمد الزين، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان د. ت، ص ٥١ - ٦٠ .
- (٩) الإمتاع والمؤانسة ٢ / ٥١ .
- (١٠) نفسه ٢ / ٥٥ .
- (١١) نفسه ٢ / ٥٩ .
- (١٢) أبو حيان التوحيدى، أخلاق الأولين، ج ١، تحقيق محمد بن ثابت الطنجي، دار صادر بيروت ١٩٩٢، ص ١٢١ - ١٢٢ .
- (١٣) نفسه ١ / ١٢٣ - ١٢٤ .
- (١٤) نفسه ١ / ١٢٦ .
- (١٥) نفسه ١ / ١٧١ - ١٧٢ .
- (١٦) حكاية أبي القاسم البغدادى: ١٢٠ .
- (١٧) إبراهيم السعافين، أصول المقامات، دار المناهل، بيروت ١٩٨٧، ص ٦٤ . وانظر الصوري (القاضي أبو علي الحسن بن علي، ت ٣٨٤) الجزء الثالث، تحقيق: عبده الشاذلي ١٩٧١، ص ١ - ٣ .
- (١٨) أبو حيان التوحيدى، المقامات، ط ٢، تحقيق وشرح حسن السندي القاهرة، ١٩٩٢، ص ٩٩ .
- (١٩) نفسه، ص ١٠٠ .
- (٢٠) البصائر والذخائر ١ / ١٤ .
- (٢١) السابق ١ / ٥٥ .
- (٢٢) نفسه ٢ / ١٤٠ .
- (٢٣) نفسه ٢ / ١٦٥ .
- (٢٤) نفسه ٣ / ٤٥ .
- (٢٥) الإمتاع والمؤانسة ٣ / ٢٢٦ - ٢٢٧ .
- (٢٦) البصائر والذخائر ١ / ٥١ .
- (٢٧) السابق.
- (٢٨) نفسه ١ / ٩٦ .
- (٢٩) نفسه ١ / ٩٧ .
- (٣٠) نفسه ١ / ١١٢ .
- (٣١) نفسه ١ / ١٨٧ .
- (٣٢) نفسه ١ / ١٦٧ .
- (٣٣) نفسه ٤ / ٤١ .
- (٣٤) نفسه ٣ / ١٨١ .
- (٣٥) نفسه ٤ / ٥٧ .
- (٣٦) نفسه ١ / ١٦٧ .
- (٣٧) نفسه ٣ / ٦٢ .

- (٣٨) نفسه ٤ / ٣٢ .
(٣٩) نفسه ٤ / ٨٦ .
(٤٠) البصائر والذخائر ٩ / ٥٠ .
(٤١) السابق ٩ / ٥١ - ٥٥ .
(٤٢) نفسه ٩ / ٥٥ .
(٤٣) نفسه ٩ / ٥٧ .
(٤٤) نفسه ٩ / ٥٨ .
(٤٥) إحسان عباس ، ملامح يونانية في الأدب العربي ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٧٧ ، ص ١٩١ - ٢٠٠ .
(٤٦) السابق ٣ / ٧٣ .
(٤٧) الراهب الأصمعي (أبو القاسم حسين بن محمد) ، محاضرات الأديباء ، ٢ / ٤ منشورات دار مكتبة الحياة بيروت د. ت. ، ص ٦٠٧ - ٨ - ٧ .
(٤٨) نفسه ٢ / ٤ ، ص ٧٠٨ - ٧١٠ .
(٤٩) أبوحيان التوحى ، رسالة الصداقة والصديق ، تحقيق: إبراهيم الكيلاني ، دار الفكر بدمشق ١٩٦٤ ، ص ٧ .

تمارين الصداقة

ومسارات الخطاب

لدى ابي حيان التوحيدي

محمد بنيس*

من الدنيا وأهلها، تمارين الصداقة أقول. وأقصد تلك العملية التي بواسطتها نتمى صفات مادية أو معنوية، ونحافظ عليها، كما جاء في معجم لاروس الفرنسى. عملية الصداقة التي تمر عبر التجربة والمخاطرة، فى الحياة اليومية والعلاقات المميزة للإنسانى عن الحيوانى. لقد مارس التوحيدي هذه العملية فى مراحل حياته المليفة بالشقوب. يسمى، على الدوام، إلى حيث يظل الجدار هو الجدار، مغلقاً ومنياً، فى آن.

- ٢ -

جاء مشروع الرسالة من كلام شخصى فى بغداد، مدينة السلام. هكذا يقول التوحيدي:

«سمع منى فى وقت بمدينة السلام كلام فى الصداقة، والعشرة، والمؤاخاة، والألفة، وما يلحق بها من الرعاية، والحفاضة، والوفاء، والمساعدة، والنصيحة، والبذل، والمواساة، والجود، والتكريم، مما قد ارتفع رسمه بين الناس، وعفى أثره عند الخاص والعام. وسفلت إجابته ففعلت، ووصلت

- ١ -

«وإذا أردت الحق علمت أن الصداقة والألفة والأخوة والمودة والرعاية والمحافظة قد نبذت نبذاً، ورفضت رفضاً، ووطئت بالأقدام، ولويت دونها الشفاه، وصرفت عنها الرغبات»^(١).

هذه القولة، التي يصرح بها التوحيدي فى الصفحات الأولى من «رسالة الصداقة والصدق»، مودوعة بعناية فائقة بين طيات هذا العمل الفريد، الذى لم أخطر فى العربة على شبهه به أو مقارن له، عكس كتب الحب والمشق والألفة التي تعددت وتنوعت، عبر عصور وأمكنة نشأت فيها الثقافة العربية. إنه عمل قطيعة تشكلت فى رسالة عزيزة، مثل صاحبها. كل منهما يشير إلى غيره، وكل منهما يوصف وينعت به.

ليست هذه القولة مبتدأ الرسالة ولا منتهاها. إنها بالأحرى منعقد تمارين الصداقة التي خبرها التوحيدي، خبرة اليأس

* شاعر وناقد وأستاذ جامعى، المحمدية، المغرب.

المرتبة الأولى، ثم أصحاب الديانة والمروءة في الثانية، بغية أن تكون الرسالة تامة.

لسالك الخطاب دلالتها في بناء الخطاب، كما أن ترتيب الخطابات له دلالة أيضاً. فهل تمت الرسالة؟ من حقنا أن نسأل ونحن نقرأ في نهايتها اعتذاراً عن الطول من ناحية، وعن الوقت الطويل الذي استغرقته كتابتها، من ناحية ثانية. بهذا الخصوص يقول التوحيدي:

«قد تكرر اعتذارى من طول هذه الرسالة، هذا وكان ظنى في أولها أنها تكون لطيفة خفيفة، يسهل اتساعها وقراءتها، فمأجت بشجون الحديث، وروادف من الطيب والخبث، فاقبل حاطك الله هذا العذر الذي قد بدأته وأهدته، ونشرته وطويته، على أنك لو علمت في أى وقت ارتفعت هذه الرسالة، وعلى أى حال تمت لتعجت، وما كان يقل في عينك منها يكثر في نفسك، وما يصغر منها بتفدك يكبر بعقلك...»^(٤٤).

إنهما مساران متعارضان بين الكتابة والقراءة. في الكتابة سارت الرسالة على غير ما كان متوقفاً لها. جاءت الشجون لتقلب المسار. كانت الرسالة تتوعى جمعاً تعرض التوحيدي من خلله آراء، لا دخل فيها للذات، فإذا بالذات تنفلت من عقال الحياد والموضوعية لتخط خطايا بالغ السرية، خطاب الذات. شجون تكتب بدلاً من المعرفة المأهدة التي تنبئ وتدل. ومع الذات انفتحت قاعده الرسالة، التي كانت تتوهم أنها ستقتصر على اللطيف الخفيف، لتفتح شهوة القراءة الكاملة، المهيبة عن الصداقة في جميع أحوالها.

سلكت الرسالة مساراً مناقضاً للخطاة الأولى، الملبيه لأمر بمد معرفة الضروري من التجارب والخبرات. وفي تغيير المسار انقلبت الرسالة على نفسها والخطاب استعصى على صاحبه. طال الخطاب لكي لا يكتمل، ومن ثم، فإن ما لم تلتزم به الرسالة أصبح الالتزام به واجباً عند القراءة التي يمكن أن تكون حسنة بفضل العقل. الشجون تنتج الكتابة والعقل ينتج القراءة. بين البداية والنهاية اضطربت المقاصد وانتهت إلى

ذلك بجملته مما قال أهل الفضل والحكمة، وأصحاب الديانة والمروءة، ليكون ذلك كله رسالة تامة يمكن أن يستفاد منها في المعاش والمعاد^(٢٢).

مجرد كلام سمع من التوحيدي، ثم نقول إلى رسالة. ولكنه في البدء كلام في الصداقة وما يلحق بها من تمارين الصداقة. ذلك هو معنى الرعاية والحفاظ. لكن السؤال الأول الذي نصطدم به هو: من السامع؟ إن صيغة المجهول التي بنى عليها فعل «سمع» تجمل التأويل متعدد، لأن السامع متعدد. بمعنى أن التوحيدي كان يتكلم في شؤون الصداقة من مجلس إلى مجلس، حتى بلغ الكلام إلى من أوصل الكلام إلى صاحب الأمر بكتابة الرسالة. وبعد خطوات قليلة، نعرش، ثانية، على التوحيدي وهو يفصل الحديث في الداهى إلى إنشاء الرسالة قائلًا:

«كان سبب إنشاء هذه الرسالة في الصداقة والصديق أنى ذكرت شيئاً منها لزيد بن أبى رفاعه أبى الخير، فتمناه إلى ابن سعدان الوزير أبى عبدالله، سنة إحدى وسبعين وثلاثمائة قبل غزاه أعياء الدولة، وتديره أسر الوزارة، حين كانت الأشغال خفيفة، والأحوال على أذلالها جارية، فقال لى ابن سعدان: قال لى زيد عندك كذا وكذا، قلت: قد كان ذاك، قال: فدوّن هذا الكلام، وصله بصلاته مما يصح عندك لمن تقدم، فإن حديث الصديق حلوا، ووصف الصاحب المساعد مطرب، فجمعت ما في هذه الرسالة، وشغل هو عن رد القول فيها، وأبطأت أنا عن غزيرها إلى أن كان من أمره ما كان»^(٢٣).

إذا كنا، في هذه الفقرة، قد اقتربنا من السامع المثالي، وتعرفنا السلسلة الإخبارية المفضية إلى إعطاء الأمر، فإننا نظل جاهلين لتفاصيل الكلام الذى خص به التوحيدي المجالس التي كان يردد فيها وجهة نظره في الصداقة. ما نعرفه هو أنه مزج، أثناء كتابة الرسالة، بين كلامه وكلام غيره. وضع للتمارين مسالك ينتقل فيها الخطاب من وضعية الفردى إلى وضعية الجماعى، وهو يختار كلام أهل الفضل والحكمة في

النقصان. رسالة ناقصة في شكل كتاب طال خطابه وطالت مدة إنجازها.

بين الرسالة والكتاب حاجز منهجي، إنه تقنية الكتابة. تملك الشجون أن تفعل ما تشاء بالتقنية. وقد فعلت فعلها في عمل التوحيدى، الذى كانت تمارين الصداقة هي العملية عليه ما كتب، فوصلت الرسالة إلى مأزق التقنية في حضرة الذات المتفجرة، الملسوعة، الجريحة. عمل لا ينضبط لمقومات تصنيف الأعمال المكتوبة. رسالة تزجج الرسالة، وكتاب دون كتاب. في الأولى غاب الاختصار والموضوعة واللفظ والخفة، وفي الثانية غابت الأبواب والفصول والمقدمات والنتائج. فكيف نقرأ الرسالة؟ بالعقل بحسب التوحيدى. هذا التوجيه لا يكفى، لأن تبديل المسار متلازم وتبديل المقصد. ذلك ما يتضح لنا بين إرادة المؤلف في البداية ورغبته التي عجزت عن إخفاء استحالة النهاية. ولا نكون، بعد هذا، أمام مجرد مشكل تقنى، محصور بقواعد التأليف، بقدر ما نحن أمام محنة القراءة.

- ٣ -

لنبدأ، إذن.

تنبنى الرسالة (هكذا سنسميها وفاء لرغبة كاتبها) من خطابين يتلاقيان ويتفارقان، يتقاطعان ويتوازيان، وليس بينهما حجاب، نظرى أو تقنى. يواصلان السيلان بقوة الخاطر، يكتب كل منهما نقبضه، ويستدعى كل منهما وجهه الخفى. في التلاقي والافتراق، في التقاطع والتوازي، تنطق الكتابة بما يباه العقل وتسلكه الرغبة. منطق الشجون ليس أقل سلطة من منطق العرض والرواية. وفي التقاطع والتوازي تتعدد النصوص والأساليب والأسماء من أجل استراتيجية مستورة، تهدف إلى إقناع القارئ بأن كاتبها واحد، مفرد، وبأن التعدد ليس إلا قناعاً مسكوناً بتناقضات الحقيقة.

هناك لازمة تتكرر على طول الرسالة. هذه اللازمة هي تعريف الصديق والصداقة. لا نعثر على التعريف في مقدمة الرسالة، بل نحن نلتقى بها في المنعرجات والمناطق الخفية على الضبط. يتنوع التعريف ويتخذ مستويات.

التعريف الأول، وهو فلسفى، صاحبه أرسطو الذى سئل عن معنى الصديق فقال: «إنسان هو أنت، إلا أنه بالشخص غيرك»^(٥). والثانى لصوفى قيل له: من الصديق؟ فقال: «من لم يجدك سواه، ومن لم يفقدك هواه»^(٦). والثالث لغوى، وهو للأندلسى، الذى قال عن الصديق إنه: «أخذ بنظر من الصديق، وهو خلاف الكذب. ومرة قال من الصديق لأنه يقال: رمح صدق أى صلب، وعلى الوجهين، الصديق صدق إذا قال، ويكون صدقاً إذا عمل، قال: وصدقة المرأة وصادقها وصدقها كله منقطع من الصديق، وكذلك الصادق والصديق، والصديق والصدقة، والمتصدق والمصدق، كل هذا متواخ»^(٧). والتعريف الرابع لابن برد الأبهري الذى يكثر التوحيدى في سؤاله عن الصديق، وعندما يشرع الأبهري في الجواب يقطعها التوحيدى كل مرة بحكم أو سؤال، كأن يرد عليه «أما الوصف فحسن، وأما الموصوف فعزله»^(٨).

ولانكاد نعثر في الرسالة بكاملها على وصف خاص بالتوحيدى للصداقة والصديق. إنه عوضاً عن ذلك، يقيم البرهان على ضرورة الصديق، كما جاء في تعليقه على نصيحة الثورى للقرئانى محمد بن يوسف: حيث يقول التوحيدى:

«قد شدد هذا الشيخ كما ترى، ولست أرى هذا المذهب محيط بالحق، ولا معلقاً بالصواب، ولا داخلأ في الإنصاف، فإن الإنسان لا يمكنه أن يعيش وحده، ولا يستوى له أن يأوى إلى المقابر، ولا يد له من أسباب بها يحيى، وبأعمالها يعيش، فبالضرورة ما يلزمه أن يعاشر الناس، ثم بالضرورة ما يصير له بهذه المعاشرة، بعضهم صديقاً وبعضهم عدواً، وبعضهم منافقاً، وبعضهم نافعاً، وبعضهم ضاراً»^(٩).

هذه التعريفات جميعها تنسجم إلى حقل النظرية، فالفيلسوف أو الصوفى أو العالم يبنون خطابهم على أساس نسق المعرفة التى ينتجونها، بها يندمج التعريف، ليشكل حقلاً مصغراً ضمن الحقل المعرفى الموسع المخصوص بكل واحد على حدة. وهى جميعها تلتقى، هنا مؤلفة بين الواجب

والضرورة في آن. وفي الواجب والضرورة ينحصر مفهوم المسؤولية لدى التوحيدى، بتفريعاتها الدينية والأخلاقية والحضارية.

- ٤ -

نموذج التحريفات، وبالعالي المسؤولية، هو ما باستطاعتنا تخيله لمشروع الرسالة، أول الأمر، عند الشروع في كتابتها، هذه الفرضية تسمح لنا باعتمادها ما يصرح به التوحيدى في المفتتح. وبعد تقديمنا قليلاً في القراءة فمما جئنا البعد الآخر للرسالة، الذى سيخوض المسمى الأول. يقول التوحيدى:

«... ومن المعجب والبديع أنا كتبنا هذه الحروف على ما فى النفس من الحرق والأسف والحسرة والغيظ والكمد والومد...» (١٠).

هو ذا الشجن الذى تدخل بمنف فى مسار بناء الخطاب. شجن الذات وقد مارست تمارين الصداقة، فلم تقدر أن تفصل الموضوع عن الذات، والنظرة عن التجربة، والصداقة عن تاريخ الصداقة.

إن البعد الآخر للرسالة ذاتى محض. ومع ذلك، فمن لا نظفر بذكر وقائع الحياة اليومية التى أفضت بالتوحيدى إلى بلوغ مآل الشجن واللوعة، باستثناء بعض الإشارات العامة العابرة، كما هو الحال فى سياق الاعتذار ذاته، حيث يشير التوحيدى إلى واقعة الصلاة مع الجماعة فيقسم قائلاً:

«والله لربما صليت فى الجامع فلا أرى إلى جنبى من يصلى معى، فإن اتفق فيقال أو عصار أو نذاف أو قصاب، ومن إذا وقف إلى جانبى أسدرنى بصنائه وأسكرنى بنبته...» (١١).

وهذه الواقعة رواية ليست مقرونة بزمان محدد، وإنما هى خلاصة وقائع محتملة، تتعاقب على مدى الأيام، ومعها تنتفى الصداقة بوصفها حدثاً يفصل الإنسانى عن الحيوانى.

غياب الوقائع المخصوصة، التى هانى منها التوحيدى، هو ما جعل تمارين الصداقة تستبد بالرسالة من ناحية، وتنزع عنها خصيصية السورة الذاتية، من ناحية ثانية. من ثم، فإن

تمارين الصداقة تعرض علينا من غلغل نتائجها لا من غلغل ملموسها الذى يسمح لنا، بدورنا، بإعادة التحليل ومعرفة أصناف الوقائع وطريقة التوحيدى فى التعامل مع الناس ومواجهة الحالات. إنها رسالة تمنع على الاعتراف. وربما كان تمجيد التوحيدى للصمت كافياً للكف عن السؤال عن سبب حجمه عن ذكر الوقائع. ذلك اختصار من جرب أخطار البوح فلم يلق إلا الجفاء، إذ:

«يكون اعترافه بأصل ما حكى عنه شاهداً لمن وشى به، وادعائه التحريف غير مقبول منه بلا بينة يأتى بها» (١٢).

ليس البعد الآخر للرسالة منفصلاً عن بناء الخطاب، وإنما هو المنصر اللاحق لأجزائه وتقاطع خطابه. فالرسالة مؤلفة من خطابات، متباعدة البنية والدلالة، فهناك النشر والشعر، بوصفهما جنس أساسيين يهيمنان على الرسالة. والنشر ينقسم إلى أصناف، منها القولة والحكاية والحكمة والحوار والمثل والرسالة. كما أن هناك خطابات منسوبة إلى أصحابها وغيرها مسبوقة بـ «قال» أو «أخبر». وتلك هى استراتيجية الاستشهاد التى تتواشج مع استراتيجية التأليف. كل منهما يفتح لسواء الأفق، فى اتجاه عكسى على المؤلف، قبل أن يخفى على القارئ. وتتمثل هذه الاستراتيجية فى غرض معركة مع الأساليب والآراء الأخرى من أجل أن ينسبط أمام القارئ رأى التوحيدى، من حيث هو مؤلف وحيد للرسالة، لا بمعنى سلب ملكية الآخرين، بل بمعنى تقويض ما يتعارض مع الرؤية الشخصية للصداقة والصديق.

- ٥ -

أبوحيان التوحيدى، فى (رسالة الصداقة والصديق) ذو نزعة حبسية إلى اليونان. فهم، كما يكتب نيتشه، الذين:

«كانوا يعرفون جيداً من الصديق، إنهم الوحيدون من بين جميع الشعوب الذين فتحوا جدلاً فلسفياً، عميقاً ومتنوعاً، حول الصداقة، لدرجة أنهم الأولون، والآخرون - إلى الآن - من رأى فى الصديق مشكلة تستحق البت فيها» (١٣).

فالحديث في المجالس عن الصداقة والصدق، ثم تأليف رسالة قطعية في الثقافة العربية خاصة بهذه المسألة، بمنحان التوحيدى صفة الوفى للتقليد اليونانى. وهو وفاء حر، لأنه وفاء من تعلم من اليونان كيف يرفع الموضوع إلى درجة الواجب والضرورة، ويعلم من خلاله أن الصداقة مسؤولية، مازجاً لياهما بالرغبة في إظهار تمارين الصداقة، كما رعاها وحافظ عليها. ونلمس ذلك، في مقاطع متواترة من الرسالة، حيث يلع، مثلاً، على أبى سليمان السجستانى في تفصيل الكلام عن الفرق بين الصداقة والملاقة، فيجيبه الشيخ:

«الصداقة أذهب في مسالك العقل، وأدخل في باب المروءة، وأبعد من نوازى الشهوة، وأزهر من آثار الطبيعة، وأشبه بذى الشيب والكهولة، وأرمى إلى حدود الرشاد، وأخذ بأهداب السداد، وأبعد من عوارض الغرارة والحدأة.

فأما الملاقة فهي من قبل العشق، والمهبة، والكلف، والشغف، والتقيم، والتهيم، والهوى، والصباية، والغداف، والشجاجى. وهذه كلها أمراض أو كالأمرض بشركة النفس الضعيفة، والطبيعة القوية، وليس فيها للمقل ظل ولا شخص...» (١٤).

وليس خريفاً، بعد هذا، أن نمشر على صدى صرخة أرسطو: «أيها الأصدقاء، ليس هناك أبدأ أصدقاء» (١٥)، في صرخة مماثلة لأبى حيان عندما يكتب: «وقبل كل شئ يبنى أن نثق بأنه لا صديق» (١٦)، مستشهداً بجميل بن مرة عندما قال:

«لقد صحبت الناس أربعين سنة فما رأيتهم غفروا لى ذنباً، ولا شروا لى هيباً، ولا حفظوا لى غيباً، ولا أقالوني عشرة، ولا رحموا لى هبرة، ولا قبلوا منى عذرة، ولا فكوا منى أسرة، ولا جبروا منى كسرة، ولا بذلوا لى نصرة، ورأيت الشغل بهم تضييعاً للحياة، وتباعداً من الله تعالى، وتجرعاً للغيب مع الساعات، وتسليطاً للهوى في

الهنات بعد الهنات، ولذلك قال له أوصنى قال: أنكر من تعرفه، قال: زدنى، قال: لا مزيد» (١٧).

صرخة التوحيدى وفاء للمعلم الأول، الذى ورد ذكره خمس مرات في الرسالة، ممثلاً بأقواله أو مترجماً إلى العربية من غلل جميل بن مرة، كما في هذا الاستشهاد، صرختان متآخيتان، تزن كل منهما خلاصة تمارين، بغية إثبات موقف فلسفى ووجودى في آن، ولا نذهب إلى أبعد من ذلك.

هذه الصرخة هي البانية لمسالك الخطاب المتعددة على القبض، في صيغة كتابة تنقلها الذات، رغماً عن النية، إلى ممارسة كتابية تجافى نظام الخطاب الفلسفى، من حيث الترتيب والتجويب والتفصيل، أو من حيث بناء المقدمات والنتائج، أو من حيث المصطلحات والمفاهيم والمقرولات. لذلك، فإن من الصعب، إن لم يكن من المستحيل، رصد خطاطة قارة وثابتة لمتواليات الخطاب، أى لمبدأ إنشاء الخطاب وتقاطع ونوازى الخطابات، في المتن الذى لا يأبه بالوحدة والتجانس، من حيث هما مقولة سابقة على بناء كل خطاب فلسفى، يتقدم نحو قارئه بما هو كذلك، خطاباً يتبع خطاطة منطقية، ليس للذات عليها سلطان، فيكون البناء طريقة من طرق إثبات الحجة العقلية والاقتناع بها، أو دحضها بوسائل منطقية مماثلة.

مسالك الخطاب متعددة ولا نهائية. نستطيع، كل مرة، تفكيكها وإعادة بنائها. وعلى هذا النحو، تغل الرسالة مفتوحة، متعارضة مع انفلاق الكتاب. في كل متالية تسطع صرخة الشجن لتبدل مسار النية باتجاه منرجات الرغبة، دون أن تفلت المتالية من صرامة اللازمة. وتسج الكتابة لعبتها من التقاطع والتوازى بين مواقع وخطابات أساسية، هي تعيين المسؤولية، والتحديد من حماسة الصداقة، والتذكير بالتفاء حصول الصداقة كحدث واجب وضرورى. ثلاثة مواقف تتشكل منها متتالية متحركة، تساعدنا في بناء نماذج الخطاب. وهذا الترتيب الذى نعطيه للمتتالية مستخلص من القراءة المشروطة بالتأويل. فالتوحيدى، كما ذكرنا، لا يسوق عناصر المتتالية مرتبة على هذا النحو بقدر ما يبنى خطابه على تحويلاتها، وقد أغلق المنافذ المؤدية إلى هتك الحجاب.

في أحد النماذج، كتب التوحيدى:

«قال لقمان: من يصحب صاحب الصلاح
يسلم، ومن يصحب صاحب السوء لا يسلم.

وقال أيضاً: جالس العلماء، وإحدهم بركبتك
فإن الله يحى القلوب بنور الحكمة، كما يحى
الأرض الميتة بوابل السماء.

قال الفضيل بن عياض: قال لى ابن المبارك: ما
أعياى شيء كما أعياى أنى لا أجد أخاً فى الله،
قال: فقلت له: لا يهديك هذا فقد خبثت
السرائر، وتكررت الظواهر، وفنى ميراث النبوة،
وفقد ما كان عليه أهل النبوة»^(١٨).

إن هذا النموذج يبنى المتعالية بالعقاب؛ فهناك قول
لقمان الذى يبين المسؤولية بدلائلها الأخلاقية والدينية، ثم
يأتى بعدها مباشرة قول الفضيل بن عياض الذى يذكر بالزمن
الذى ينتفى فيه حدث الأخوة فى الله، بوصفها صيغة من
صنيع الصداقة. فى الأول يكون لقمان مذهباً للحكمة،
أساسها مسؤولية الحياة، وفى الثانى يعتمد ابن عياض الزمن
ليؤلف بين التحذير والانتفاء. إنهما متعارضان، فيما هما
يقاطعان. فى التعارض والتقاطع، وتأخر النفى على الإثبات،
ينكتب بياض هو سر الرسالة. ذلك هو الصمت الذى أشار
إليه التوحيدى فى البداية، ثم انتقل بعده بالشجن الصامت.
بياض له حجم الظلمات. فما الذى يحصل بين تعيين
المسؤولية وانتفاء حصولها بوصفها حدثاً؟ إن هذا السؤال
يذهب مباشرة إلى زمنية وتاريخية الكتابة بالدرجة الأولى.

نأتى بالنموذج الثانى:

«قيل لأعرابى: كيف أنسك بالصدى؟ قال:
وأين الصدى؟ بل أين الشبيه به، بل أين الشبيه
بالشبيه به؟ والله ما يوقد نار الضغائن والدخول
فى الحى إلا الذين يذعنون الصداقة، ويتحلون
النصيحة، وهم أعداء فى مسوك الأصدقاء، وما
أحسن ما قال حضرمك:

إذا امتحن الدنيا لبب تكشف

له عن حلو فى لباب صديق

وقال آخر:

إذا نومة نابت صديقك فاعنم

مرمئها فالدهر بالناس قلب

وبادر بمعروف إذا كنت قادراً

وحاذر زوالاً من غنى عنك يعقب

فأحسن لوبيك الذى هو لابس

وأفره مهرك الذى هو يركب»^(١٩).

هذا النموذج يثبت لنا المتالية فى وضعية عكسية تماماً،
حيث يتبدى الأعرابى بانتفاء حصول حدث الصداقة،
مستشهداً ببس حكمة، تأكيداً للصبرة التى علمته استحالة
وجود الصداقة والصدى، ثم تلى هذا القول أبيات نقبضة
لذلك، دون أن يدلنا التوحيدى على مكان انتهاء قول
الأعرابى. ومع ذلك، فإن التعارض يساعدنا فى تعرف طريقة
شعرية فى تعيين المسؤولية، من غير أن يتوقف الاستشهاد
بأقوال الآخرين عند هذا الحد أو ذاك.

ولنا النموذج الثالث:

وشاعر:

خليل لى جزاء الله غيراً كلما ذكرنا

أطاع بهجرنا قوما أطاروا بيننا شرراً

وقال العشابى: قلت لأعرابى قبح: إلى أريد أن

أخذ صديقاً فابعثه لى حتى أطلبه، قال: لا

تبحث فإنك لا تجده، قلت: فابعثه كهلماً كان

حتى أتمناه وإن كنت لا ألقاه، قال: اتخذ من

ينظر بعينك، ويسمع بأذنك، ويخطب بلسانك،

ويمشى بقدمك، ويحط فى هواك، ولا يراه

سواك، اتخذ من إن نطق فعن فكرك يستملى،

وإن هجع فبخيالك يحلم، وإن اتبعت فبك بلوذ،

وإن احتجت إليه كففاك، وإن غبت عنه ابتدأك،

وأخبرنا ابن مقسم العطار النحوى قال: أنشدنا
تعلب لأعرابي:

وذى رحم قلمت أظفار ضفنه
بحلمى عنه وهو ليس له حلم
إذا سمته وصل القرابة سامنى
قطعتها، تلك السفاهة والظلم
ويسمى إذا أبى ليسهلم صالحى

وليس الذى يبنى كمن شأنه الهدم... (٢١)

هذا النموذج الرابع يؤكد الفرضية التى انطلقنا منها
بخصوص التوازى والتقاطع بين خطابات ثلاثة، بنى على
الدوام نماذجها عبر المتتالية المتحولة. وما يثيرنا هو الابتداء
بالاستشهاد المتكرر بأقوال الحسن البصرى، الذى يعدد الصور
والحالات الموضحة للمسؤولية، أخلاقيا، حتى إنه يستعمل
واجب الأخوة والصدقة بصيغة التفضيل على الواجب
الدينى، ثم ينتهى النموذج بخطاب شرعى يهدنا إلى التحذير
من الحماسة والتذكير بانتفاء الصداقة.

- ٧ -

ما أوردناه من خطابات هو مجرد نماذج للمشتالية
المتحولة، متفقا ومقطعة بطريقة توصلنا إلى أساس الفرضية
التي تستند إليها قراءة الرسالة. ولا نعتقد أن هناك حيلة
محتملة لتخليص مسالك الخطاب من خطاب انتفاء حصول
حدث الصداقة. فنحن، مهما حاولنا ذلك، لن نعوض النص
ولن نبلغ إلى إلغاء البعد الآخر لمشروع الكتابة، فهما نحن
سنظل فى حالة هروب من الجدار الذى لن يتأخر عن توقيف
خطواتنا فى اتجاه القراءة المسترسلة للنص. إن خطاب انتفاء
حصول حدث الصداقة، خطاب يتوالد من شدة ارتباط
الخطابات ببعضها والتفاعل الصامت بينهما، فلا نعرى
الأخير على ما يبدد الظلمات الواقعة فى الطريق، بين
المسؤولية والتحذير والانتفاء. إن تعدد الخطابات، هنا، يتحول
عن مقصده البدئى لكى ينتصر موقف التوحيدى وإمضاؤه
الشخصى ليس غير. وعلى هذا فإن تأويل الخطابات يستحيل
أن يتوافق مع استراتيجيات تعدد الخطابات وبناء مسالك

بستر فقره حثك لئلا تهتم به، ويهدى يساره لئلا
تنقبض عنه.

وقالت امرأة عبدالله بن مطيع لعبد الله، ما رأيت
أأم من أصحابك، إذا أيسرت لزموك، وإذا
أصرت تركوك، فقال: هذا من كرمهم، يغشونا
فى حال القوة عليهم، ويفارقونا فى حال المجز
منا عنهم (٢٠).

مفتتح هذا النموذج ومخاتمه يتجاوبان فى انتفاء
الصداقة، ووسطه يشمل الانتفاء والمسؤولية معا. إنه نموذج
يمكننا تركيبة من مقاطع متفرقة من الرسالة، وهو إذا كان لا
يفارق خطاب التذكير بالواجب والضرورة، فإنه لا يتخلص،
مطلقا، من الانتفاء الذى يتسرب إلى جميع أجزاء الخطاب،
مقاطعا ومتوازيا، حتى لا يبين لنا خط فاصل ولا حكم دون
بروز الانتفاء كوضع تاريخى، مسكون بالاستحالة.

ويمكن إضافة نموذج رابع:

«وقال الحسن البصرى: ليس من المروءة أن يريح
الرجل على أخيه.

وقال الحسن: كان أحدهم يشق إزاره اثنين، ولا
يستأثر دون أخيه يورق ولا عين.

وقال الحسن: لأن أفضى لأخ من إخوانى حاجة
أحب إلى من أن أصلى ألف ركعة.

وقال الحسن: ما تخابُ اثنان ففرق بينهما إلا
ذنب يحدته أحدهما.

وقال الحسن: لا تشتر مودة ألف بحدادة واحد.

وقال الشاعر:

إذا امرؤ ولى على بؤده

وأدبر لم يهسر بإدباره وذى

قيل لأعرابي: كيف ينبغي أن يكون الصديق؟
قال: مثل الروح لصاحبه، يحيه بالتنفس، ويمتعه
بالحياة، ويمره من الدنيا فضايرتها، ويوصل إليه
نعيمها ولذتها.

«فأما الذي قال في أصدقائه وجلسائه الخير،
وأثنى عليهم الجميل، ووصف جده بهم، ودل
على محبته لهم، فغريب» (٢٣).

هكذا يصرح التوحيدى فى مطلع الرسالة. ثم فى نهايتها
يرفع الحجاب عن مشهد لحظة الغروب، وعن الجسد الذى
ينتهي متأملاً ما يراه أمامه، واضحاً، يصبح؛ «فقد بلغت
شمسى رأس الحائط» (٢٤). بعد أن كان الحائط يملو، شيئا
فشيئا، وهو يواصل الرحيل فى آلام الغريب.

- ٨ -

حقق خطاب التوحيدى تفاعلا وتجاوبا مع أبناء عصرنا
الحديث، عبر العالم العربى، كتابا وأدباء وفنانين، على
الخصوص. جاء التفاعل مع صورة الغريب، فى نصوص
(الإشارات الإلهية)، بالدرجة الأولى، ثم فى فقرات مشعة من
أعماله الأخرى، وفى مقدمتها كتاب «الإمتاع والمؤانسة». أما
(رسالة الصداقة والصديق)، فقد ظلت شبه محجوبة. أنا الآخر
لم أسعد بقراءة هذه الرسالة إلا عندما أصبحت أواجه مسألة
الصداقة والصديق، لا فى حياتنا الاجتماعية العامة، بل فى
اعتبارها بين عشيرة الكتاب والأدباء. لا مفر لى من
الاعتراف بذلك.

عندما نتأمل الخطابات المكتوبة من طرف أغلب الكتاب
والفنانين من بعضهم البعض، أو نراجع أنماط السلوك الذى
يقابل به بعضنا بعضا، فى لحظات الإحفاق والنجاح معا،
بما هو خطاب وسلوك تنفخى معه الصداقة، أو تتعرض دفعة
واحده لأفعال التخوين والتجريح وإعلان منطق العدوان،
نشهورا ومكيدة، أو كتبنا وإلغاء، تكف مسألة الصداقة عن أن
تكون مجرد موضوع درس ينشغل به الفلاسفة والمفكرون،
ليبرز بوصفه موضوعا حيويا يشمل اشتغال بنية تداول
الخطابات وممارسة السلوكات بين من يتعرض فيهم بناء قيم
جديدة فى مجتمع لم ينهيا بعد لمعرفة ذاته بما هو مطلوب،
تحليلا ونقدا.

مسألة الصداقة فى زمننا هى التى دلتنى على (رسالة
الصداقة والصديق). وضعية ذاتية تبحث عن أفقها النظرى،
حيث يصبح التعامل مع الأوضاع المرهضة واجبا ومسؤولية،

الخطاب، إن نحن اعتبرنا الجزئى أساس التأويل وألفينا
الخطاب فى كليته، بوصفه نسجا يحدد مساره موقف
التوحيدى ذاته من الصداقة والصديق.

خطاب المسؤولية نظرى بالأساس، منفصل عن الوقائع
التي تفقد الصداقة معناها، فلا يجد التوحيدى بدا من
الصراخ، «لا صديق» كما لم يجد بناء، بعد إيراد تفسير أبى
سليمان لقولة أرسطو، من استدعاء تشبيه قول روح بن زناح
الذى سئل عن الصديق فقال، «لفظ بلا معنى» (٢٥).

وهذه المسؤولية، التى تشهد بها تعاريف الصداقة على
استحالة الصداقة، هى مسؤولية الذات الحرة، فى لحظة
تاريخية تمر فيها الرؤية إلى الذات، ومن ثم فهى تمثل قطعة
مع نمط من السلوك القائم على المنفعة. كشعر من
الاستشهادات يبرز جانب المنفعة الذى هو معيار العلاقة بين
الناس. ومع المنفعة يطل الحديث عن المسؤولية، سواء أكانت
دينية أم أخلاقية أم حضارية. تلك هى معركة الأساليب. ولا
يبقى غير الصمت، جوابا وسؤالا، فى أن. بالمسؤولية يؤكد
التوحيدى الفرق بين الواجب والضرورى والغائهما، وبها
يعيدنا إلى الصداقة من حيث هى حدث غير قابل للاختزال،
أى أن المسؤولية إعلان عن ميلاد ذات الإنسان الحر، فيه يتم
اختراق التجربة وتحملها، مرآتها والحفاظ عليها، بتعبير
التوحيدى، من أجل تحرير الذات من لاسمؤوليتها.

إنها تجربة المسؤولية، عبر اجتياز الحدود بين للأخلاقي
والأخلاقي، بين اللاهينى والدينى، بين اللاحضارى
والحضرارى. وفى حالة الاجتياز تفتح المخاطرة على ظلماتها،
فى اللحظة التاريخية التى يميشها التوحيدى.

وعندما نسأل عن السبب الذى يتبدد معه حدث الصداقة،
أو عن الشئ الذى يحول دونها، فإن التوحيدى يترك كلام
الآخرين يتكلم، متدققا، مترجعا، لا نهائيا، متمسكا بين ثنيات
الخطاب، فلا يشت لفاء، فى الأخير، سوى استحالة تحويل
المسؤولية إلى ذاكرة جماعية، فيها وبها تتعرف الذات تاريخها
من حيث هو سؤال لا يكف عن أن يكون سؤالا.

بدلا من الجواب ينطق الشجن، وفى الشجن يظهر
الغريب. أبو حيان التوحيدى الغريب، فى زمنه، بين أهله وفى
أرضه؛

بهما نرفع الأمراض إلى مستوى التأمل المفتوح على أسئلته اللانهائية. ولكن هذا التأمل عاجز عن أن يستمد توجيهه من الوقوف عند صرخة التوحيدى «لا صديق». توجيه مغاير ومعارض أيضا يتسع مع صوت نيتشه، الذى يهب على من أعماق الصحراء، وهو يمد التأمل، مصاحبا خزانة لا أسميها. صوت معه يتقلب الموقف النظرى اليائس، فتسطع الكلمة راقصة:

إنه بتعلمنا معرفة أنفسنا، باعتبار وجودنا الشخصى كمجال غير قار للأراء والنوازع، وتعلمنا، على هذا النحو، احتقارها إلى حدها،

الهوامش :

(١) أبوجان التوحيدى، رسالة الصداقة والصديق، عن بحثيها والتعلق عليها إبراهيم الكيلانى. دار الفكر، دمشق ١٩٦٤، ص ٥٠.

(٢) م. س، ص ١.

(٣) م. ن، ص ٨، وص ٩.

(٤) م. ن، ص ٤٦٩.

(٥) م. ن، ص ٥٥.

(٦) م. ن، ص ٨٥.

(٧) م. ن، ص ٨٢.

(٨) م. ن، ص ٣٠٩، وص ٣١٠.

(٩) م. ن، ص ١١٩.

(١٠) م. ن، ص ٧.

(١١) م. ن، الصفحة فاتها.

(١٢) م. ن، ص ٨.

(١٣)

Friedrich Nietzsche, *Humain, trop humain*, Op. III. (1). NRF, Gallimard, 1988. p. 233.

(١٤) رسالة الصداقة والصديق، م. س، ص ١٠٢، وص ١٠٣.

(١٥)

Humain, trop humain, op cit, p. 243.

(١٦) رسالة الصداقة والصديق، م. س، ص ٩.

(١٧) م. س، ص ١٠.

(١٨) م. ن، ص ٥٣.

(١٩) م. ن، ص ٩٠، وص ٩١.

(٢٠) م. ن، ص ٢٢٨، وص ٢٢٩.

(٢١) م. ن، ص ٣٠٦-٣٠٨.

(٢٢) م. ن، ص ٥٧.

(٢٣) م. ن، ص ١٣.

(٢٤) م. ن، ص ٤٦٩.

(٢٥)

Humain, trop humain, op cit, p. 243.

فى الصداقة والصديق

أحمد كمال زكى*

- ١ -

ومن الصعب على أية حال، إن لم يكن محالاً، أن نكتفى بتلك الفقرة لنل على سوء حال أبى حيان - فقد يكون هذه استدرار عطف لعائد ما - وقد لا يجدى إذا دعونا احترامه هنا باعترافات شخصية أخرى فيكون الكلام من هذا وإليه. وإذن، علينا أن نسمين بما قيل عنه ووصله هو بكلامه. من ذلك قول أبى الوفاء المهندس الهوزجاني، وكان أفضل من ولى أمره زماناً:

«إنك تعلم يا أبا حيان أنك انكفأت من الرى إلى بغداد فى آخر سنة سبعين بعد فوت مأمولك من ذى الكفايتين - نضر الله وجهه - عابساً على ابن عباد، مغيظاً منه مقروح الكبد؛ لما نالك من الحرمان المرء والصد القبيح واللقاء الكره، والجفاء الفاحش والقذع المؤلم، والمعاملة السيئة والتغافل عن الثواب على الخدمة، وحس الأجرة على التسخ والوراقة، والتجهم المتوالى عند كل لحظة ولقظة... تخلو بالوزير - أدام الله أيامه - لىالى متناهية ومختلفة، فتحمله بما تحب وتريد،

لى مستهل كتاب (الصداقة والصديق) نقرأ لمؤلفه أبى حيان على بن محمد بن العباس (٣١٢ - ٤١٤) أنه سطر حروفه، وفى نفسه ما فيها من الحرق والأسف والحسرة والغيظ - وكان جاوز الستين من عمره - وفيها أيضاً احترام شاك بوجود جفوة فصلت بينه وبين الناس، يقول:

«... فقدت كل مؤنس وصاحب وسرفق ومشفق، وألله لربما صليت فى الجامع فلا أرى إلى جنبى من يصلى معى. فإن اتفق، فبقال أو عصار أو نذاف أو قصاب، ومن إذا وقف إلى جانبى أسدرنى بصنائه وأسكرنى بعتقه. فقد أمسيت غريب الحال، غريب اللفظ، غريب النحلة، غريب الخلق، مستأنساً بالوحشة قاتماً بالوحدة، ملازماً للحيرة محملاً للأذى بالناس من جميع ما ترى»^(١).

طاب له الهيل - أربعة دراهم كل يوم^(٣). فى حين كان أبوحيان لا يزد دخله فى الشهر عن أربعين درهما. ولعل هذا الدخل الصغير هو ما صرفه عن الزواج والإنجاب، وكان طبيعيا أن يقول فيما أورده باقوت الحموى إنه لم يجد من حوله «ولذا نجيبا وصديقا حبيبا وصاحباً قريبا وثابعا أديبا ورئيسا منيبا»^(٤).

ومن جانب آخر، كان على أبى حيان أن ينال من سوء حال الدولة سياسيا - مع تردى اقتصاد المرحلة - ما يؤرقه ويؤجج نار غضبه، وألا ينال من يقترب إليهم سوى نفور مرجعه إلى سوء طبعته وطالعه، وسوء ملبسه وإشارته، وسوء لجانته عند الطلب مع أنه - فى تصويره - لا يقل شأنًا عن الوزراء من أمثال المهلبى وابن العميد والصاحب ابن عباد، وكان إذا رأى إنسانا فى منزلة رفيعة تخسر وأنشد:

إذا رأيت فتى بأهلى رتبة

فى شامخ من عسره المشرع

قالت لى النفس العروف بقدرها

ما كان أولانى بهذا الموضع^(٥)

وقال له ولته زينا الوزير العارض ابن سعدان بعد أن فجأته بادئة الشجوخة «لم لا تداخل صاحب ديوان، ولم ترضى نفسك لنفسك بهذا اللبس؟»^(٦)

وبعد أن فرق بين كتابة الحساب الأهلئ بالملك والسلطان وكتابة البلاغة والإنشاء والتحرير الأكثر تشادقا وتفهيقا وخداعا - وهكذا يكون حال من هاب القمر بالكلف والشمس بالكسوف - قال وقد سقط فى يديه «أنا رجل حب السلامة هالب على والقناعة بالطفيف محبوبة عندى».

فقال ابن سعدان «كنت عن الكسل بحب السلامة، وعن الفسولة بالرضى البسيرة». فقال «إذا كنت لا أصل إلى السلامة إلا بالفسولة، ولا أتعلم الراحة إلا بالكسل، فمرحبا بهما»^(٦).

وهذا من قبيل التهميه، وإلا فلماذا اعتاد أن يشكو المسغبة ويهلم المتنعم؟ وقد يسأل هذا المتنعم أن يأمر

وتلقى إليه ما تشاء وتختار، وتكتب إليه الرقعة بعد الرقعة. ولعلك فى عرض ذلك تعدو طورك بالتشدد، وتجز حدك بالاستحقار، وتتطاول إلى ما ليس لك، وتغلط فى نفسك، وتنسى زلة العالم وسقطه المتحرى وخجلة الواقع. هذا وأنت غر لا همة لك فى لقاء الكبراء ومحاورة الوزراء، وهذه حال تحتاج فيها إلى عادة غير عادتك، وإلى مران سوى مرانك، ولبسة لا تشبه لبستك، وقل من قرب من وزير خديم فأجاء، وتكلم فأفاد، وبسط فزاد إلا سكر وقل من سكر إلا عثر... والمجب أنك مع هذه الخلطة تظن أنها مطوية عنى... ولست أنت أول من بر فحق، ولا أنا أول من جفى فحق، وهذا فراق بينى وبينك، وآخر كلامى عنك»^(٧).

وهذا تهديد، و وراء التهديد من عليه وتذكير بالإحسان إليه بعد ما تغلى عنه الجميع، ولم يجد منه إلا الكفران وهو المضيع الذى أصبح غربا بينهم يتجرع الذل، وتوجعه المهانة. وتقرر المرويات عنه أنه كان حاسدا طامعا فيما أبدى غيره، مع أن عصره كان يرى فى أمثاله شيئا واردا وعاديا بدليل أن كثيرا من علماء القرن الرابع المشتغلين بغير أمور الدنيا امتحنوا أحقر المهين، فالإسفرائىلى إمام الشافعية كان حارسا ثم حمالا، وأبو زكريا يحيى بن عدى الذى انتبث إليه - بعد الفارابى - رئاسة أهل المنطق وقرأ أبوحيان معه فلسفة اليونان ورق مثله، ومثل ابن النديم وأبى بكر الدقاق المعروف بابن الخاضبة، واشتغل أبو زيد البلخى بتعليم الصبيان مع أن هذه المهنة - فيما روى عن الجاحظ من قبل - تفضى بصاحبها إلى الحمق حتى قيل «أحمق من معلم».

ومع ذلك، فقد كان لمة علماء تمتعوا ببعض ما كان يمتنع به الكتاب المشتغلون بأصور الدنيا، واعتادوا استجداء ذوى السلطان. وروى أن ابن دريد كان فقيرا، فلما وصل إلى بلاط المعتذر ببغداد عام ٣٢١ هـ وصله الخليفة بخمسين ديناراً كل شهر. وكان عطاء الفارابى فى بلاط سيف الدولة الحمدانى - حيث كان المتنبى يهمل من المال ما

بالصدقات، لأنها مجلبة للكرامات مدفوعة للمكاره والآفات،
وكتب لأبي الوفاء المهندس حينما أفرغته الفاقة:

«خلصني أيها الرجل من التكلف، أنقذني من
لبس الفقر، أطلقني من قيد الضر، اشترني
بالإحسان، اهتممني بالشكر، استعمل لساني
بغنون المدح، اكفني معونة الغداء والعشاء...
أفرك مسكوكه حين قال لك: قد لقيت أبا
حيان، وقد أخرجته مع صاحب البريد إلى
فرمسين؟ والله ثم وحياتك التي هي حياتي، ما
انقلب من ذلك بنفقة شهر»^(٧).

- ٢ -

تلك الخطوط العامة التي تلقى الضوء على أبي حيان،
ربما تصبح عند بعضنا من قبيل الشئان أو التشهير. ولا سيما
حين نرى في الجانِب المقابل أسماء عدة لأعلام مشهورين
كتبوا عنه أو صادقوه، والصداقة - عنده - عزيزة أو محالة ما
لم يكن لها طائل. ومن هؤلاء - على سبيل المثال - أستاذه
أبو سليمان محمد بن طاهر السجستاني صاحب المجالس التي
اعتاد أبو حيان حشائها، وأبو زكريا يحيى بن عدي الذي
روج لفلسفة أبي نصر الفارابي، والسرافي والرماني ومسكوكه
وأبو حامد المروزي القاضي الذي تلقى عنه أبو حيان ألوان
الأدب وأصول الفقه الشافعي، والمهندس الذي طالما لاه
وصدّره على عنايته به، وبعض الوزراء الذين ساموه الدل
والهوان - سوى المعارض ابن سعدان الذي جمع له مادة
رسالته أو كتابه (الصداقة والصدق) في مسودة حول سنة
٣٧١ هـ وشغل عنها سنوات حتى كان عام ٤٠٠ هـ فيبّضها!

عند هؤلاء عرفت جوانب فضل أبي حيان، لم
يضيّعها سوء طالعها، ولا خيانة هيأته ولا وقاحته التي طالت
الوزهرين - ابن الحميد وابن عباد - ومن ثم خلعت عليه
صفات جعلت منه فرد الدنيا وإمام البلغاء، وأديب الفلاسفة
وفيلسوف الأدباء ومحقق المتكلمين^(٨). هذا بالرغم من أنه
كان مع ابن الراوندي وأبي العلاء المعري أخطر زنادقة
الإسلام ولم يصرح، وكان يستطيع لأن باب الحرية كان

مفتوحاً أمامه. وضمنت له تلك الحرية استقلاله الذاتي في
فكره، وفي تطبيقه مبادئ الأخلاقية الاجتماعية الإسلامية
- ولو في الظاهر طاعة لأولى الأمر - وفق ما يهيج به
القلب السليم.

وبذلك الميزان الدقيق - على الأقل لديه - أدرك أنه
منكور الحق، ومن أجل ذلك له أن يغضب، وهرز غضبه أن
أغرى به الظاهر والمقيم، بل كل من نحى العدالة جانباً
فتنكب الصراط المستقيم. ولما لم يجد ما يسأل عنه ثقة
ببياض وجوه الخيرين عند الله، وكان عمره يسرع به إلى غير
غاياته بلا صديق بعده ملاذه، ويعينه على أن تكون أفعاله
صادرة عن نفسية مستوية حتى لا يتصور أن المرحلة لم تضعه
موضعه المستحق.. غلب عليه يأسه من إصلاح الحال، وأيقن
أنه لم يثر إلا شقوة لا تزيل قط ما ساء طلابه!

والنتيجة - في موضوع الصداقة التي تعيننا هنا - أن
قلبه طفق «يسوء الظنون بما لعله يكون أو لا يكون»، مع
دوام الشكوى واستمرار البحث عن أنيس يستراح إليه، ولكن
لا ت ما ييل على فقره وفقره.

وفي مقابلاته المشهورة نراه يشغل باله بالبحث عما
افتقده ولم يجده. ما الصداقة في حاله تلك؟ وماذا يعنى
أرسطو بقوله «الصديق هو أنت، إلا أنه بالشخص غيرك».
ولماذا كان قريباً من هذا القول زعم أبي سليمان السجستاني
أنه امتزج بصديق له من قضاء الصيرة:

«وربما تزارونا فيحدثني بأشياء جرت له بعد
افتراقنا من قبل فأجدها شبيهة بأمر حدث لي
في ذلك الأوان، حتى كأنها تسلم بيني وبينه،
أو كأنني هو فيها أو هو أنا».

ولما حلل السجستاني ذلك بما يتقاسمه الناس من
قوى الفلك - على أساس أن سهامهم واحدة - قال كالحجج
عليه «كيف يصح هذا وأنت مطالبك في الفلسفة وصورك
مأخوذة من الحكمة. وذلك رجل في عداة القضاء وجلة
الحكام وأصحاب القلائس ومخاضة الظاهر الذي عليه
الجمهور»، وأجاب أستاذه وتعجب لإجابته وقال:

«هذا والله طرف، وما يزيد في طرافته أنك من
سجستان وهو من الصيمرة»^(١١).

وجدانه في ساحة الحب الكدر المظلم السبال
المتنوع المضطرب المستحيل»^(١٢).

وسرى في قادم أن تلك المقابلة صارت أو كانت
جزءاً من مؤلفه (الصداقة والصدق) دليلاً على ما يأخذ به
نفسه، وأنها في مرحلة أخيرة من حياته خالطت تصوفاً وظفه
في كتابه (الإشارات الإلهية والأنفاس الروحانية). وفي
الحالين كانت الصداقة غير متحققة، بل أُمست مكذوبة بلغة
التحقيق ومصداقة بلسان التزويق، وما كان أخلاصه لنفسه
عندما أنشد قول القائل:

أحدث النفس أن القرب يؤنسني

وإن وصلت إليه همت من فرقى^(١٣)

ويبقى بعد ذلك كثير مما طرحته المقابلة، وقد حرص
أبو حيان على تقييده ضمن آراء النوشجاني. وتشكل هذا
الكثير، مصاحبات عدة للصداقة، كالألفة والعشق والشغف
والهبة والعلاقة، مع عروج إلى العلم والتوحيد والمروءة
والتوحيد.

فالألفة - مثلاً - غير الصداقة ما أخذناها من جانب
اشتقاقها وهو الصديق ميزان النفس. ولقد تألف بها، على
سبيل المثال، ليرضع في درجة ليست بالقطع درجة الصداقة
التي ترتفع إلى درجة أعلى تميز قدر الصديق.

وأما العشق فقد جملة النوشجاني تشوقاً «إلى كمال ما
بمحركة دالة على صهوة ذي شكل إلى شكل». وتبدو الهبة
- وهي أرحمة منتقشة من النفس نحو الم محبوب وفننى البدن -
منوالاً للعشق:

«إلا أنها محاولة الحال إلى الاتصال اتصالاً يرفع
المميز رفعا، ويقطع التحيز قطعاً، وتحدث الكلف
الذي يبدو كأنه اللزوم للشئ؛ مثله مثل الشغف،
وإن يكن أشد ارتفاعاً في ملازمته من
الأول»^(١٤).

وبموازنة غزل الصداقة بغزل ما سماه الحسن بن وهب
الكاتب المتوفى سنة ٢٤٧ هـ هجرة بالعلاقة، ساق أبو حيان
من أسناده النوشجاني قوله إن غزل الصداقة:

وما كان أبوحيان ليردد كسى يقتنع بهذا التحديد
.. وهو أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء - إلا لأنه عانى
طويلاً من عبوس الوجوه في وجهه، وزيع النفوس عما لا
يقطع عنه مادة الإحسان، وعمن لا يخلع في عينه قناع
البشاشة. ومن هنا مال إلى ما قاله أبو الفضل النوشجاني
الفيلسوف تعليقاً على مقولة أرسطو التي مرت بنا وهو: أن
الحد صحيح ولكن المحدود غير موجود «إن الحد الذي قلتم
حاكين عن الحكيم، صنع من ناحية العقل المحدود وفرض
في عالم الحب، فتناصفتا إليه، وذلك أن الوحدة في العقل
تصور كل شئ بصورة التي لا كثرة فيها ولا اختلاف ولا
تعاود ولا محادة»، وكلها موجودة في الحب، لأن الظواهر
تنقسم إلى الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض.

وبناء عليه، فإن الإنسان إذا كان ذا طبيعة ومزاج
وشكل وأعراض متفاوتة وكثيرة، فإنه إذا «ما صادف آخر وهو
أيضاً ذو طبيعة أخرى وخواص أخرى - إما زائدة على ما
لصاحبه وإما ناقصة عنه - عرض حيث تفاوت الاختلاف
بالواجب لا محالة». وإذا كان ذلك كذلك - وهو كذلك -
فأيهما ينبغي أن يتبع صاحبه وينطق بلسانه:

«وكلاهما على رتبة واحدة في الحد الذي
وصفت في الصديق، فإن أوجبت على أحدهما
طاعة الآخر والاقتداء به، فهذا خلاف الصداقة
التي تقدم حالها»^(١٥).

وإذن، فما دام التخالف قائماً في هذه العاجلة - عالم
الظواهر الحسية - عند توخي الصديق لصديقه، فإن علاقتهما
لا تمثلها قط الصداقة المثالية في ألقها العلى المعقودة عليه
الهبة الشريفة والجد البليغ، ولا تصفها أية صفة تنجم عن
المباشرة الحسية والمادة الإنسانية، وبالتالي لا يصح حد الصديق
نظرياً إلا:

«بشرح العقل في عالمه النقى البهى المشرق
المؤتلق الخالص النير البحت، لا إذا قصد به

«نفسه فاضل قد أحس كمال الصداقة، لأنها مؤثرة بالعقل ومجراة على أحكامه ومحمولة على رسومه. فأما العلاقة فهي من قبيل الحس، والطبيعة عليها أغلب، وأثارها فيها أبين. وفي الجملة ينبغي أن يعلم أن ذا الطبيعة مشاكل لدى الطبيعة، وكذلك ذو النفس مشاكل لدى النفس، وكذلك ذو العقل مشاكل لدى العقل. وهذه التفرقة لم تقع من جهة الطبيعة الأولى، لأنها واحدة سارية في الجميع».

ولما كان الحب من علائق النفس والهوى من عوارض الطبيعة، صار العشق من محاسن العقل،

«والعقل وإن لم يكن بأسره عنده - أي عند الإنسان - فمعه جزء ينزع بشرفه إلى أصله بغير له بأنوار السيرة الفاضلة والأخلاق الحميدة، ويكشف هوائج الطبيعة، ويحسم مواد العادة الرديئة، ويبحث على استعدادها لا يستغنى عنه في العاقبة، ويوزع العدل الذي هو صورته على الأحوال الراسخة والطائرة، ولن يتم هذا كله إلا بهذا الإنسان دون أن يكون مهيقاً له بالأصل، معرضاً له في الفرع»^(١٤).

ولم يكن أبو حيان في حاجة إلى كل ذلك، إلا أنه كان يتحرى استكمال الموضوع. ربما ليقرر في نهاية المقابلة أن الطبيعة - في جزء كبير من حياتها - كان لها عليه سلطان كبير، حيث ظن فأخطأ وتمنى فحسر. ثم إن الكلام في العقل والمعتزل - بعد مجاوزة الطبيعة والنفس - لا تتسع له الدنيا ما دامت عنده لعباً ولهواً، وغفلة وسهواً، ومادامت «في غيب ظاهر حيان، ومصحوب حسن، ومفارق لحقيقة عقل»^(١٥).

وبمراجعة ذلك كله وإحكامه بالتأمل الذكي، لا نرانا أمام حد للصداقة يمكن أن يوصف بالكمال الذي يمكن تحقيقه في الواقع المعيش. لكن أكان للفلسفة المثالية التي صدر عنها أرسطو واعتمدها الفارابي فأبو حيان - عبوراً بأخبرين كابن عدي - أن تقول غير ذلك؟ هل كان أبو حيان

راضياً عن تنظير هؤلاء؟ بمقاييسه التي وضعها مستنداً فيها إلى بعض آراء النوشجاني والسجستاني أبي سليمان - ودعوا ذكر أنكساجورس وأفلاطون وديوجانس الحكيم وغيرهم - أدرك أن من المحال أن يدل العقل على صحة أي مطلوب. وقد بين له أبو سليمان السجستاني في هذا المجال أن العقل - مع شرفه وعلو منزلته - لا يخلو من الانفعال بدليل استحسانه الشيء واستقباحه!

ها هنا وجد أبو حيان الطريق مهيئاً للخروج بحد الصداقة من مجال التنظير المثالي إلى الواقع المعيش، بالرغم من أن أبا سليمان شرط انفعال العقل بخلوصه من «الحس الكذب الذي لا يوثق بقضائه»^(١٦). علماً في الوقت نفسه أن الحق الذي أرشد إليه العقل «لم يصبه الناس في كل وجوهه ولا كذلك أعطاه في كل وجوهه»^(١٧).

والخلاصة أن الصداقة - في تفلسف أبي حيان - شيء لا يؤخذ بالعقل وحده ولا بالحس وحده أيضاً. ولم يجد فيها جرت عليه محاورات الفلاسفة حولها وإعمال الفكر فيها سوى مثالية حس متبادل، ومثالية عمل مشترك ثم مثالية عطاء لمن يسكنه الإنسان نفسه «فاجتهد ألا يتحول عندك ساكنك». ولا بأس أن يختلف نوع الصداقة بحسب مراتب وجود الإنسان، إما بالطبيعة التي تسوس البدن برواقده الخمس، وإما بالنفس وهي خالدة مع أن شوقها انفعال - والبدن غير خالد - وإما بالعقل الذي يسوس النفس بالنظام المحكم.

- ٣ -

على أن الصداقة، وإن يكن حدها عند الفلاسفة مثال فضيلة صعباً تحقيقه، تبدو في الواقع المعيش حتى وإن راحت - بطريقة أو بأخرى - توجهات أستاذ السجستاني الأرسطية الأصل، مجرد نزوع للطبيعة وشوق للنفس وكلاهما مرتبط بالمشارب والأهواء. وبمراجعة ما رصده عنها في «رسالة الصداقة والصديق» التي يبضها من مسودة قديمة هام أربعمائة - بدءاً بأقوال الرسول عليه الصلاة والسلام وأقوال تابعيه من الحكماء، وانتهاءً بأقوال متعاصريه ثركا وشركا - نراه

«لأننى فقدت كل مؤنس وصاحب ومرفق
ومشفق، والله لربما صليت فى الجامع فلا أرى
إلى جنبى من يعلى معى... فقد أمسيت غريب
الحال، غريب اللفظ، غريب النحلة، غريب
الخلق، مستأسس بالوحشة، قائماً بالوحدة» (٢٢٢).

غير أن الذين تنشأ بينهم الصداقة - وليس منهم الملوك
لأنهم جلوا عنها فجرت أمورهم على القدرة والقهر والهوى
والاستعلاء والاستخفاف، وعلى ذلك خدمهم وأولياؤهم
أيضاً - فإن أبا حيان لم يجد فى زميرتهم مكاناً له، مع أنه من
أهل العلم الذين تصح لهم الصداقة إذا خلوا من التنافس
والتحاسد. وطبعى ألا يجد كذلك لنفسه مكاناً فى زمرة
العامة الأويش والرعاع الأوناش، بل كان يتألف منهم إذا
صلوا معه وركعوا أنفه بصنائهم.

فلم يكن هنا ولا هناك من يأنس به، ويطمئن إليه،
ويخف لنجدته فى الضراء، ويقر به بالأحوال تجرى رخاء.
فتحة غلل إذن، فهل فيه هذا الغلل؟ وإن كان كذلك،
فلماذا وجد من ولى أمره ردهاً من الزمن، كالوزير العارض،
ومن أهانه كآبى الوفاء المهندس - وإن لم يسلم من تهديده
فى بعض الأمور - ومن رعاه علمياً كآبى سليمان
السجستاني وأبى الفتح النوشجاني وأبى سعد السيرافي؟

لقد وصفه ياقوت بسخف اللسان، فإن أضفنا إلى هذه
الصفة حسده الذى سيطر عليه - وقد سبق أن رأينا ينشد فى
تلك الخصلة يئين من الشعر - بجانب سوء طالعته وطلعته
وتجديفه الذى كاد يودى به من قبل الوزير المهلبى، نجد تبريراً
لازورار «الجميع» منه، ومن أحسن إليه إنما كان صنيعة من
قبيل الشاذ الذى لا يحكم به على الجارى والمألوف.

كذلك، نجد حقاً ما صدرنا به هذه الدراسة عن بأسه
من تغيير الحال، وحكم عليه بأن يكون - من وجهة نظره -
منكور الحق، طافحاً قلبه بسوء الظنون بما لعله يكون. ويصير
ضرورياً ما ساقه من مرويات الصداقة وما خص به الوزير أولاً
ثم المهندس من كلام أرباب الحنق وأرباب الخرق لأن «فيه
فائدة حسنة لا أرى الإضراب عنه»، كما يصير وفاء بحق ما
فرض عليه وصدع به. وكأنه كان من المفارقات أن يسأل

وهو فى أسر ما يرويه من إحباطات اجتماعية، فى مقدمتها
عجزه عن توفير أسباب مأكله وملبسه، متشاكماً يملن فى
استهلال الرسالة/ الكتاب «وقبل كل شئ ينبغى أن نتق بأنه
لا صديق ولا من يشبه بالصديق» (١١٨).

إنه يخاطب من أهده الرسالة/ الكتاب، وشرع على
السفور يورد الأمثلة التى تدعم هذا الرأى (١١٩)، ولم يعز عليه
- فى الوقت نفسه - أن يورد ما يدحضه. وإلا كان عليه أن
ينكر صداقة الرسول وأبى بكر، وصداقة أبى بكر وعمر،
وصداقه هو لأبى الفضل المهندس ولى نعمته فى مرحلة من
مراحل حياته!

وكان طبيعياً - برغم هذا التناقض الذى نراه ظاهراً أو
نتيجة سمية إلى الموضوعية وهو يمتح ذاته - أن نوافقه مبدئياً
على ما يقول طالما قدمنا ضيق ذات يده الناجم عن كراهية
الآخرين له لتطاوله وتبججه، وإخفاقه فى التعامل معهم.
وكانت النتيجة أن غيب عن الساحة طويلاً بعد موته عام
٤١٤، فلما جاء ياقوت الحموى المتوفى سنة ٦٢٦ - وكان
مثله وراقاً - كتب للمرة الأولى سيرته وذكر بعض سلباته
التي كرهت الناس والمؤرخين فيه. ومنها أن الذم شأنه والقلب
دكانه، مع قلة رضائه بحياته، وقد وصفه ياقوت فى هذه
الحياة بأنه كان «معارفاً يتشكى صرف زمانه ويكى فى
نصائفه على حرمانه» (٢٠٠).

والظاهر أن ياقوت لم يمتنع فى هذا لأنه لم يقتنع
بكثير مما ذكره أبوحيان عن ضائقته، أو لنقل لم يتأمل كل
ما كتب «فرد الدنيا» عن نفسه، أو لعله لم يطلع على كتاب
(الصداقة والصديق) وفى أوله يدهو بأن يرزقه الله تعالى:

«الألفة التى بها تصلح القلوب وتنقى الجيوب،
حتى نتعشش فى هذه الدار مصطلحين على
خير... إنك تؤنى من تشاء ما تشاء» (٢١١).

ثم بعد ذكر سبب تأليف الرسالة/ الكتاب وعدة نقول
عن أستاذه أبى سليمان السجستاني أهمها ذكر فقات
من تنشأ بينهم الصداقة، راح يشكو ويعلل غياب تلك
الألفة:

علام بن بابويه القمى: من أعاشر؟ وسجل لأبى المقيم الرقى
سؤاله لابن المولى: من أجلس إليه واشتمل بسرى وعلايتى
عليه؟

وسواء كانت الإجابة أن الصديق هو من إذا أحسن
صديقه إليه قال «الحمد لله الذى وفق هذا لما أرى» أو هو
«من إذا لم تكن لنفسك مكان لك، وإذا كنت لنفسك كان
ملك»، يظل وفق تجاربه أشبه بالهال «٢٣». فما بالنا إذا قامت
الصداقة على منفعة متبادلة أو فى الأقل على منفعة يصيبها
القاصر من الكفاية والغايد طمره الذى يستره؟

لذلك، صبح لديه أن يسجل أيضاً قول المسجدي:
«الصداقة مرفوضة والحفاظ معدوم، والوفاء اسم لا حقيقة له،
والرعاية موقوفة على البذل»، وهذا يؤكد التمسك بالحياة ولا
يؤخذ بحكمة العقل!

ويدور أن أبا حيان وجد أن «استرسال الكلام فى هذا
النمط شفاء للصدر، وتخفيف من البرحاء، وانجذاب للفرقة،
واطراد للغيظ، وبرء للخليل وتعليل للنفس» (٢٤). ومن ثم، لا
بأس بإيراد كل ما لاءم ذلك الكلام، الأمر الذى يرضى
جميع الأطراف فى الوقت الذى يرضى نفسه بما يزوجيه
- بين الحين والحين - من شكوك فى الصداقة ورفض لها.

وبمقتضى ذلك اشتملت صفحات الرسالة/ الكتاب
على «الأنفصل» من الرجال الذين يمكن أن يؤلفوا، ولا يقع
منهم اللدر أو الخداع أو الخسة أو الخيانة، كما يحرصون
على حسن المعاشرة والوفاء والنبل والكرم وطيب الخلق من
غير ملق ولا غرق، وحسن الظن من غير فحاشة ولا شناعة.

عن الأصمعى عن عبد الله بن جعفر:

«كمال الرجل بخلال ثلاث، معاشره أهل الرأى
والفضيلة، ومداورة الناس بالخالقة الجميلة،
واقتران من غير بخل فى القبيلة. فذو الثلاث
سابق، وذو الاثنين زاهق، وذو الواحدة لاحق.
فمن لم تكن فيه واحدة من الثلاث لم يسلم له
صديق، ولم يتحزن عليه شقيق، ولم يتمتع به
رفيق» (٢٥).

ولكن، إذا ظفر عدو بخصلة من تلك الثلاث أو بأكثر
ثم صادقه آخر صار بدوره عدواً، ولهذا قيل «صديق عدوك
حريك»، وذكر الجاحظ أن ابن أبى دؤاد كان إذا رأى
صديقه مع عدوه قتله، مع أن مما تصح المروءة فيه وقد يكف
المصاحب عن العدو حرب العادية كما قال المعاني لصاحب
له (٢٦). وعلق على عبارة الجاحظ القاضى أبو حامد
المروروى بقوله إن ذلك عداة يخالف الدين والعقل!

«ولعل صديقك إذا رأيته مع عدوك يشبه إليك،
يعطفه عليك، ويبحثه على تدارك فائقة منك،
ولو لم يكن هذا كله، لكان الثأنى مقدماً على
المجمل، وحسن الظن أولى به من سوء الظن
- ثم قال - ذهب الإنصاف فى المداورة
والصداقة، وأصبح الناس أبناء واحد فى الرهبة
والرهبة والجهل والجبرية، والمحمل على سابق
الهوى وداهية النفس. وهذا لأن الدين مرعى
الرسن، مخدوش الوجه، مفقود العين، مزهزع
الركن. والمروءة ممزقة الجلباب، مهجورة الباب،
ولا لها مجيب» (٢٧).

والشقى أخوان فى الله فقال أوحدهما، والله يا أخى
إنى لأحبك فى الله. فقال الآخر: لو علمت منى ما أعلمه
من نفسى لأبغضتى فى الله. فقال: والله يا أخى لو علمت
منك ما تعلمه من نفسك لمننى من بغضك ما أعلمه من
نفسى.

على أن أبا حيان يذكر عن المروروى أيضاً أنه كان
يمانى من خلواء حامديه الكثير، وكان بينه وبين ابن حروبة
المداورة الفاشية والشحناء الظاهرة، واعتاد أن يقول:

«والله إنى بباطنه فى عداوته أوثق منى بظاهره
صداقة غيره، وذلك لعقله الذى هو أقوى زاجر
له عن مساوتى إلا فيما يدخل فى باب المنافسة.
ولهذا استمر أمرنا أربعين سنة من غير فحاشة ولا
شناعة، ولقد ذهبت إلى الصلح فأبيت وقلت: لا
تحرك الساكن مناء، فلقد قدم العداوة بالعقل

والحفاظ من الذمام والحرمة ما ليس لحدث
الصداقة بالتكلف والملق^(٢٨).

رأى المروزي ذلك والأمر جرى بفهم ما رآه، إذ أوجز
مع النولة لأبي مغلد بأن يضع حداً لذلك التعادي، فضلاً به
وبأن حرورية وأقنمهما بالمصالحة على أن يكونا عيني سنده
في المدينة المنورة، وحين تم الاختبار قال أبو حامد المروزي:

«والله إن عداوة العاقل لأعد وأحلى من صداقة
الجاهل، لأن الصديق الجاهل يبدل بصداقته
ويصلبك بحر جهله، والعدو العاقل يتحامل
بعداوته ويهدي إليك فضل عقله ورأيه. ومن نكد
صداقة الجاهل أنك لا تستطيع مكاشفته حياة
منه وإثارة للرعاية عليه، ومن فضل عداوة العاقل
أن تقدر على مغالبته بكل ما يكون منه
إليك^(٢٩)».

واستطرد أبو حيان بما كان من شأن رأى أبي حامد في
الصداقة والصديق بعد سلامة العقيدة والنفس:

«وما أظن أنه كان فيما مضى إلى وقتنا هذا
متصادقان على العقل والدين مثل أبي بكر
وعمر، ومن يتحرى أخبارهما ويتفقد آثارهما
يقف على غور بعيد، هذا مع المنهجية المصحوبة
أيام الجاهلية والمعرفية المعتادة أو أن الكفر. فلما
أنار الله قلوبهما بالإيمان، رجعا إلى عقل نصيح
ودين صحيح وعرفان بالمرف والنكر والنهوض
بكل ثقل وعنف. وإلى لأرحم الطاهن فيهما
والثالث منهما، لضمف عقله ودينه، وذهابهما
لخصا به، وهما فيه، وورثا عنه وورثا إليه^(٣٠)».

*

ولا نزال مع أبي حيان في هذا الفصل الذي قصره في
الكتاب على التعريف بالصداقة وصاحبها على ما اعتن له
واعترض عنه بالتطويل لمن خصه في الأصل بالكتاب - نقصد
الوزير ابن سعدان - حافظاً لما قد ضاع من الذم كما يقول،
والفصل فيما هو ظاهر غير محدد تماماً.

والملاحظ على أية حال أن أبا حيان برغم ذلك
التطويل الذي اعتذر عنه عاد - بطريقة جامحظة - فحوض
في البحث عن حد الصداقة وكنه الصديق الأمين في مقابل
الصديق المخادع، مستعيناً بأقوال الحكماء الفلاسفة استعانته
بقول الرسول الكريم «رأس العقل بعد الإيمان بالله التودد
إلى الناس»، وهو - أي أبو حيان - الأبعد في التودد إليهم.

ومن هؤلاء غير أرسطو طاليس المثالي الذي اشترط في
المودة ألا تكون من رغبة ولا رهبة، سقراط القائل بأن العاقل
هو وحده من يصادق فيبدل صديقه على عيوبه ويجزره عن
السيف ويظهه بالحسنى، وثامسطيوس صاحب العبارة التي
تقول: «الإنسان بلا أصدقاء كالشمال بلا يمين» وهرمس
الذي يقول: «القرابة تحتاج إلى المودة والمودة لا تحتاج إلى
قرابة^(٣١)». بجانب أستاذة أبي سليمان السجستاني المنطقي،
ثم ما يتعلقه من أقوال الشعراء الحكمية وهي هيل من
مهيل.

وكل هذا كان مما لا يعمده إلى المطلق المرتبط بمشال
الفضيلة - فذلك مما لا ينشده في واقع الميشت - وقد عده
ضرورة حق ينبغي التمسك به كلما أراد تقيهم الصديق في
صداقته. علماً بأن هذه العملية في حد ذاتها - وقد افترق
كل صاحب مؤنس وقريب مشفق - تنقض قوته وتنتكث مرته
وتفسد بالأسى حياته!

وها هو ذا بعد أن قطع شوطاً طويلاً في تدبيج ما اعتن
له - وهو كثير - يشير إلى ما يلابس الصداقة عادة من وفاق
وخلاف، وهجر وصلة، وعقب ورضى، ومذق وإخلاص،
ورباه ونفاق، وحيلة وعداع، واستقامة والقواء، واستكانة
واحتجاج.. وكلها لو أفاض فيه:

«لكن تأليف ذلك كله أتم مما هو - بقصد
الكتاب - عليه، وأحرى إلى الغاية في ضم الشئ
إلى شكله وصبه على قلبه فكان رونقه أبين،
ورفيقه أحسن، ولكن العذر قد تقدم. ولو أردنا
أيضاً أن نجمع ما قاله كل ناظم في شعره وكل
ناثر من لفظه، لكان ذلك عسراً بل متعذراً، فإن
أنفاس الناس في هذا الباب طويلة. وما من أحد

يلج عليه في طلبه دائماً. على أن حامل السلامة المفقود بعد ذلك دفعه إلى القول لمن خصه بالكتاب،

«إن عن شيء حكيماء ونفلق الرسالة، فإنها إذا طالت - وقد طبعت في خمس وسبعين صفحة وأربعمئة - أبغضت وإذا أبغضت هجرت، وربما نيل من عرض صاحبها وأنى باللائمة عليه من أجلها، وهو لا يقصد إلا الخير، ولا أراد إلا الرشاد، وقد يؤتى الإنسان من حيث لا يعلم ويرى من حيث لا يظن» (٣٣).

وبين شد حبال الكلمات وإرخائها ونسج العبارات وتلفينها، ظل مردود الصداقة على المستوى المعيش محدوداً في قلة من الصفوة - يستثنى منها الملوك وعمالهم - وإلى ذلك ذهب أبو سليمان السجستاني، جاعلاً إياها برغم أنها قد تكون بين الصديقين قاصرة عن خرجها القاصية (٣٤) في المشتغلين بالدين بعامة وبعض العلماء والكتاب إذا غلت نفوسهم من الحسد، تنعدم أو تكون في حكم المحال بين أولاء وهؤلاء، لأن الإنسان مسطور على الشر منكور لديه الوفاء. وإلى هذا مال أبو حيان، ووجد عند أمثال ابن كعب القائل: «لا خير في مخالطة الناس ولا فائدة في القرب منهم» والمسجدي الذي رأيناه يقول: «الصداقة مرفوضة والحفاظ معدوم...» ما يدعم ميله ويقوى حجته!

ولكن ذلك لم يمنعه من تقديم ما يروى عن أبي سمدان الوزير وأبي الوفاء المهندس، فتحدث هنا وهناك مرات عن مقاربات الصديق كالحب والعشق والأليف. وفي إحدى هذه المرات سأل أستاذه عن الفرق بين الصداقة والعلاقة فأجاب،

«الصداقة أذهب في مسائل العقل وأدخل في باب المروءة وأبعد من نوازي الشهوة... فأما العلاقة فهي من قبيل المشق والهبة والكلف والشغف والتعظيم والتهميم والهوى والصبابة والتداف والتشاجي، وهذه كلها أمراض أو كالأضرار بشركة النفس الضعيفة والطبيعة القوية، وليس للعقل فيها ظل ولا شخص» (٣٥).

إلا وله في هذا الفن حصص، لأنه لا يخلو أحد من جار أو معامل أو حميم أو صاحب أو رفيق أو سكن، أو حبيب أو صديق أو أليف أو قريب أو بعيد أو ولي أو خليط. كما لا يخلو أيضاً من هندو كاشع أو سداج أو مكاشف أو حاسد أو شامت أو منافق أو مؤذ أو منابذ أو معاند أو مزمل أو مضل أو مغل. وقد قال الأوائل: الإنسان مدني بالطبع، ويبان هذا لابد له من الإعانة والاستعانة، لأنه لا يكمل وحده لجميع مصالحه، ولا يستقل بجميع حوائجه، وهذا ظاهر» (٣٦).

ونأسف لطول هذا المقطع، لكننا في الحقيقة رأينا أنه ضروري من ناحيتين: أولاً أنه ينم، شفا أو لم نشأ، على أزمة أي حيوان الاجتماعية، فعلى الرغم من اعترافه بأن الإنسان مدني - وبناء على ذلك لابد من المعاشرة والمخالطة والأخذ والعطاء وغير ذلك مما يكون سبباً لنظام الحال - فإنه لم يجد من يسقيه الملق ويوليه الإخلاص. وإذا فلا معاشرة لهجائية ولا مخالطة وراءها طائل، وهذا ما شكل غربته على النحو الذي بينه في كتابه «الإشارات الإلهية»، على ما سنرى في قابل.

والناحية الثانية أنه - أي ما اقتبسناه - تلخيص لكل ما جاء في كتاب «الصداقة والصديق». بل كذلك يلخص سيرته، وكيف كان الوجه المقابل للصداقة - أي المداة وما قد يلابسه من حسد ونفاق وشماعة ورياء وأذى - كان هاجسه الضابط عليه. أبداً. ومن هنا جعلنا المقطع جماع ما فكر فيه أبو حيان، ومناط غاية أرادها وهبهات...

غمر امرؤ منتنه نفس

أن تدوم له السلامة

إن السلامة التي يقصدها أبو حيان هي الأمان والسكن، وقد افتقدتهما طوال حياته، حتى بعد أن اندس بين متصوفي شيراز، ووجد شيئاً من الراحة النفسية بين قوم صداقتهم في الله. وهذه لا مشاحة فيها، وإن لم تكفه بالقياس إلى ما كان

ويجب أن نذكر - بعد هذا كله - أن ما وقف عنده وجعله مناط رغبته للصداقة إن وجدت، كان التمتع بطلائف المعطاء. وهو ما عبر عنه في رسالة بعث بها إلى أبي الوفاء وفيها يقول مستجدياً:

«خلصني أيها الرجل من التكلف، أنقذني من لبس الفقر، أطلقني من قيد الضر، اشترني بالإحسان، اعتدني بالشكر... أفرح مسكوبه حين قال لك، قد لقيت أبا حيان، وقد أخرجته مع صاحب البريد إلى قرميسين؟ والله ثم بحياتك ما انتقلت من ذلك بنفقة شهر.. أيها الكريم أرحم، والله ما يكفيني ما يصل إلي في كل شهر من هذا الرزق المقتر الذي يرجع بمد التقدير والتيسير إلى أربعين درهما مع هذه النقود الغليظة والسفر الشاق والأبواب المحجبة والوجوه المقطبة والأبدى المسمرة... أيها السيد أقصر تأملي، أرح ذمام الملح بيني وبينك» (٣٦).

تري هل تجاوز الحقيقة إذا زعمنا أن جوهر الصداقة في عرف أبي حيان هو ما يعود منها عليه من منفعة عاجلة أو آجلة؟ لن نقدم الإجابة إلا بعد تقديم ما نذ عنه قلعه وهو يلقي الأضواء الكاشفة على دميته، وكذلك على معان أو أفكار تتساق مع طبيعته المنفعلة بزمان المرحلة وظروفها حال غباب العقل الذي لازمان له ولا تعددية.

وبادئ بدء نقرأ هذا الحوار الطريف الذي دار بينه وبين ابن برد الأبهري - أحد غلمان عبد الله بن طاهر - عندما سأله: من الصديق؟ فأجاب بقوله: من سلم سره لك وزين ظاهره بك، وبذل ذات يده عند حاجتك، وهف عن ذات يدك عند حاجته... إن ضللت هداك، وإن ظلمت أرواك، وإن حجرت أداك!

قال أبو حيان: أما الوصف فحسن وأما الموصوف فعزيز.

قال الأبهري: خبثت الأعراق وفسدت الأخلاق واستعمل النفاق في الوفاق، وخيف الهلاك في الفراغ. والله لقد شاهدت لشبختنا ابن طاهر أصدقاء ينظرون على مودة

أذكى من الورد والعنبر.. فلقد كانوا زينة الأرض في كل حال من الشدة والخفض، وإنى أحادثهم فأجد في روعي روحاً من حديثهم.

فسأل أبو حيان: كيف كان انهماطهم في الاجتماع؟

أجاب: ما كانوا يتجاوزون الليلة الحلوة والمرح الخفيف.. وإذا افترقوا فإنما هم في اهتمام بأن يعود نظام عيشهم وتدوم لهم سرور حياتهم. الكلمة واحدة، والطريقة واحدة، والإرادة واحدة، والمادة واحدة، والوحدة إذا ملكت الكثرة نفت الخلاف.

وعقب أبو حيان بقوله: «ثم تكتم في الوحدة والواحد والأحد بكلام في غاية الرقة مع الإيضاح» (٣٧).

فثمة إشارات دالة على البذل، وعلى قضاء الصديق حاجة صديقه، حتى ليصبح الأمر - في النهاية - جماع ما قاله الأعرابي عندما سئل: كيف يكون الصديق؟ فأجاب: مثل الروح لصاحبه يحيه بالتنفس، ويمتعه بالحياة، ويريه من الدنيا نضارتها، ويوصل إليه نعمتها ولذتها» (٣٨).

وأوضح من ذلك مروية عن الحسن البصري قد تكون محمولة عليه، غير أنها - مهما يكن صاحبها - معبرة عن بعض ما يدور في خلد أبي حيان وهي «لأن أفضى لأخ من إخواني حاجة، أحب إلي من أن أصلي ألف ركعة» (٣٩).

والأوضح ما ورد في رسالة خص بها ابن سعدان، وفيها يقول:

«الوزير - أطل الله بقاءه - قد خاطبني بما لو غلظت في نفسي وادعيت مالا يلقى بي، لكان في ذلك عذري، ولست من أصحاب البراعة فأسهب مخاطباً أو أسخطب مطئناً. وأنا وإن فاتني هذا بقوت الصناعة، فلن يموتني إن شاء الله ما يستحق على من القيام بالخدمة وبذل الطاعة، حتى يكون جوابي صادراً على مذهب الخدم كما كان ابتدأه صادراً على مذهب أرباب النعم وها أنا قد وكلت ناظرى بلحظه ووقفت

«شراء الصديق صعب عسير، وبيعه سهل ممكن، وحيث وجهت المعروف فهو هائد بثناء جميل أو ثواب جزيل. وقليل البر يستعيد لك الحر، ويستر الهوان بصرف وجوه الآمال»^(٤٤).

والأمر بعد من هذا واليه، وهو قل من كثر استوفينا به هذا الشق من البحث فى أكثر أطرافه. وأكبر الظن أنا وصلنا - على هذا النحو - إلى إجابة للسؤال الذى سبق طرحه فى مجال جوهر الصداقة على ضوء ممارسات أبى حيان للواقع المعيش، وليس ثمة زاد لمستزيد.

- ٤ -

لم نصل فى هذا الجزء الأخير من بحثنا - وهو يتعلق بوجه ثالث من وجوه الصداقة عند أبى حيان - إلى حيث حظ رحاله بشوراز مندساً بين صوفية شوراز. وكان قد جاوز التسمين من عمره وهو لا ينفأ يحمل نفسه القلقه ومعنوياته المهطمة وضم بخرته - مع ذلك وبرغم تقشير هشته - على طالبها منه من قتل وليه ابن سعدان الوزير.

ومن المؤكد أن ما بسطه من خلال تجاربه التى سجلها فى «الصداقة والصديق» كان بين يديه وهو بعيد النظر فيما خطط له من حيث هو غافل فيما يتحرك به الوجود ويسكن.

كان مفكراً واقعياً منفعياً، إلا أنه وجد نفسه فى المرحلة الشيرازية يتراجع شيئاً، لأنه بحياته «التي وهبت له بدءاً بصحة العقيدة وصلاح المحل وصدق القول» مدفوع إلى القنبل وهو ما هو، حذو صاحبه أو لم يحدّه، وإن يكن «موضوع الحدّ ليس هو عين الشيء»^(٤٥). وبالتالي يصحّ أن يغير «نوع» الصداقة من منطلق أن الإنسان «هو الشيء المنظوم بشدهير الطبيعة للمادة المخصوصة بالصور البشرية، المؤيد بنور العقل من قبل الإله»^(٤٦).

كل هذا وارد، وأكثر منه التجربة الصوفية التى نشك فى أنه مخاضها غوض أصحابها السالكين فى المقامات^(٤٧) والأحوال^(٤٨)، لكنها كانت معينا ثرا لقلمه ينهل منه ما عساه يكون إجابات عن الأسئلة الكثيرة التى طرحها دون أن

سمعى على لفظه، انتظاراً لأمره ونهيه اللذين إذا امتثلت أحدهما وملت عن الآخر، ملكت المنى وأحرزت الننى، وكانت شمسى به دائرة وسط السماء، وهيشى جارها على النعماء والسراء، فلا يبقى لى هم إلا تفرى ولا وهم إلا تسرى... وقد رفلت من نعمة الوزير - أدام الله أيامه - فى عطف من المسرة... وهو يجسب الداعى إذا أخلص فى دهائه ويعطى السائل سوله»^(٤٩).

وهذا اكتناء عملى المفهوم أبى حيان للصداقة، وهو بعيد كل البعد عما رأناه فى الفكر الفلسفى، وينطبع بطابع فرائى فى كونه يسمى زواء النتائج العملية لذات لا تجد مطلوبها حتى تتحد به أو فيه مع أن الوسيلة إلى ذلك متاحة، ويؤمنها له أحد القادرين لولا سوء طالع، كذلك لولا تشاؤمه. ومع ذلك، وكأنما أراد ألا يراجعه أحد فسأل أحد الذين يثق بعلومهم وخبرتهم، من تحب أن يكون صديقك؟ فأجاب: من يطعمنى إذا جمعت، ويكسونى إذا عريت، ويحملنى إذا كللت، ويغفر لى إذا زللت»^(٥٠).

وتلك منفعية استحالت بالصداقة غرضاً حملها قد يفقد أحياناً الخلقية والذوق الرفيف، وتضخمها فى سياقها السابق لا تنى تظل برأسها البشع الكبير من بين ثنابا النص التالى القائل إن رجلاً من القادرين قابل صاحبا له بقوله: «إنى أحببك! فقال صاحب: كذبت، لو كنت صادقاً ما كان لفرسك برقع وليس لى حياء»^(٥١).

والمقامل فى النصين معا - وهما يجرهان على هوى أبى حيان - يلحظ أنه دائم الاحتفاء بالمآل يد يد بينه وبين صديقه أو صاحبه حبلى المودة وبشيع فى رسالته كتابية وتصريحاً، حتى لتأكد أنه يقوم عنده على السليقة، ومع ذلك يظل يبحث عما يدهمها أو يستدل به على وجودها «خير إخوانك المعين على دهره»، و«أهل لصديقك دمك ومالك»، و«من طباع الكرم وسجاياه رعاية اللقاء الواحدة، وشكر الكلمة الحسنة الطبية، والمكافأة بجزيل الفائدة، وأن لا يوجد عند عرض الحاجة سوم هانة»^(٥٢). ومن إحدى الرسائل التى أكثر منها قرب لهابة الكتاب:

بأجمل تحية سائر ذوى الفضل من الصوفية، فإنهم ملوك الدنيا وسادة الآخرة^(٥٤).

كما يقول عن لغة الناصحين منهم - وأغلبهم ناصح أمين - بما فصلوا في أنسابهم الدلالية التي نمدجوها على نحو ينم عليهم وحدهم:

«يا هذا إن كنت غربيا في هذه اللغة، فاصحب أهلها واستقدم سحائها واشغل زمانك باستقراؤها واستبرائها؛ فإِنَّكَ بِذَلِكَ تَقِفُ عَلَى هَذِهِ الْأَغْرَاضِ البعيدة المرامي السحيقة المعامى لأنها إشارات إلهية وعبارات إنسية إلا أن العبارات الإنسية ليست مألوفة بالاستعمال الجارى»^(٥٥).

لم كأنه عرف مكانه بعبقائه وملكوته وجده بمن أوجده فقال:

«أيها السامع، هذه مناجاتى لربى مع أخوات لها هندی، فإن حركك المنق الرهاني وحفز شرك الشوق الإلهي وهب في قضاء صدرك النسيم القدسي، فتبلغ إلى واحمِلْ ثِقْلَكَ عَلَى حَتَّى تَصْدُرَ غَنِيَا بِلا مَالٍ، وَحَزْزَا بِلا عَشِيرٍ، وَمُسْتَقْلَا بِلا مَعِينٍ، وَحَيَا بِلا آفَةٍ، وَوَاحِدَا بِلا عَدَمٍ»^(٥٦).

والموضوع في كل هذا - وقبل هذا - غير محدد إلا بالمثل السامية، فكأنه موجود بغير دليل ملموس. وليس لعبارات أبي حيان معنى مباشر تمثله لغته، وإنما هي حصيلة معرفية ساقها في سيميوطيقات حلمية، أشبه بمؤولات عاطفية. أى أن هناك إحساساً - أو مدركاً عقلياً - أول على أساس أنه جماع مكاشفة إخوانية دبر الخالق شأنها، ولنا نغالى - مادنا بسبيل مكاشفة - إذا جعلنا تلك العوجهات مثيرات للتبصر في سياقاته الانفعالية. وإن عقورنا فيها على نفس ركنت إلى الإيمان وهذأت روحها في كل إشارة من الإشارات الإلهية، إنما مبعثه مطابقة كلامه - في المأوى الجديد - لمقتضى حاله!

ومهما يكن من شيء، فإن مقارنته لصوفية شيراز على ذلك النحو الذي بسطناه جعله يوظف خطاب التصوف

يقنع منها بإجابة شافية. والمدهش أنه إذا كان بهذا الصنيع يهرب من الواقع ومن مثال الفلاسفة، فقد ارتضى - ربما لتقدمه في السن - مثالية غير عقلية رآها، على ما سنرى بعد، تخفف من قلقه، وتهدي من روعه، وتبعده على الأقل عن الرعاع الأوباش والسفلة الأوناث.

نقول إن أبا حيان وهو يستشرف من الصوفية رقتهم - سواء كانت عشقا لمعاني الجمال والجلال أو مجرد نزوع إلى التطهر من أوشاب الدنيا وشروها - لم يكن مرهبا^(٥٧) كاملا ليستغرق في تهويماتهم الحائلة، وظل على اتصال ببعض من عرفهم منهم قديما بكنائهم ويتبع أخبارهم. وهذا ما يكشف عنه كتابه «الإشارات الإلهية والأنفاس الروحانية» ويدل على أنه لم يتخل عن إرادته قط في سبيل الانقطاع إلى الله - كأي متصوف - وعندما عرف طريق المحبة الإلهية لم يستكنه الذوق الصوفي لغلبة ما لا سبيل إلى تعبيبه من الرهبات، ولم يستأنس بالأحوال لإيمانه بأن ما لا يضره لن يأتيه.

وهذا نحن أبا حيان أحسن مراقبة الصوفية، وهياً له ذلك معرفته القديمة - في دنيا البشر - ببعضهم. ولقد حكى أنه أدى فريضة الحج مع جماعة متصوفة سنة أربع وخمسين ولاثمائة، وكاد يهلك في بادية بنى كلاب^(٥٨). وفي كتابه «الصداقة والصديق» أخبار وحكم لهم^(٥٩) قديمة العهد، إلا أنها لم تطلع على فكره قدر طغيان أسباب الحياة المادية، بل كان تفاوله أكبر بالفلسفة - وإن لم يمد به ابن التديم معاصره فيلسوفا كأستاذ أبي سليمان السجستاني وبعي بن عدي النصراني وعيسى بن زرعة، ثم مسكويه الذي يشرّد بدمامة خلقه ما يتكلمه من تهذيب خلقه^(٦٠)، وظل التصوف في الظل من عقله حتى طرق أبواب شيراز بأخرة من عمره.

وبمحافظته الصوفية فيها، اعتاد أن يقول كما لمعلم الناصح «يا هذا، هذا لسان التصوف. والتصوف اسم يجمع أنواعاً من الإشارة وضروباً من العبارة، وجملته التذلل للحق بالتمركز على العقل»^(٦١). وبالتوجه نفسه ومراعاة للطقوس المعنية بأساليب التواصل داخل الصفوة المتميزة يقول: «أعمم

الذى طال شوقه إليه، ومن أجله هجره أقربه - كما يقول^(٦٠) - تعرض لهزات نفسية كانت سداتها ولحماتها تلك «الحساسات» التى ترى تارة بالعين، وتذاق تارة بالغم، وتلمس تارة باليد، وتحنى تارة بالقلب، ويهجر من أجلها القرب ويهاب البلد النازح.

لكن المؤكد أنه ظل محروما حتى مع الافتراض أنه كان بهنا أحيانا عند من خالطهم ببعض نعمتهم - وقد اعترف بذلك فى رسائله إليهم، إلا أنه أقر بأن استملاءه منهم كان قليلا. وما أكثر ما شكنا ذلك، ونوه به فى إشاراته - فيما بعد - حتى صار جناح الكبير مكسورا، وريح اللهور طامسا، وماء الشبية ناضبا^(٦١).

وإن وضعا كهذا قدر عليه فيه أن يشام، كان من الممكن أن يزدهد فى الحياة التى صار فيها أغرب الغرباء وأبعد البعده وهو بمسقط رأسه «لبسته عرقه وأكله سلقه ولوحه مضرمه»^(٦٢)، كما كان من الممكن أن يدفعه ذلك التشاؤم إلى طلب الموت، إلا أنه لم يفعل إما لأنه لم يكن على هذه الدرجة المتقدمة من الفاقة التى لجج بها، وإما لأنه كان على إيمان بأن احتصاب الموت بالانتحار - مثلا - إنكار للطف الله الذى يرشد الإنسان للجادة فى العاجلة، ومصادرة من وجهة أخرى لرأيه فى الموت من حيث هو عدم، والميت معذوم لا شعور له، وأسمى منه الحى الموجود فاهلا بالحس والحركة، ولا نعام لأى إنسان إلا بهما.

وقد لا يخلو ذلك من تعبط أو من متناقضات فى شخصية أبى حيان، إلا أنها تتم فى كل الأحوال على عقلية مفتوحة توفقها حاجات لم تكن فى متناول يده ومناخه له فى الآجلة فقط... لماذا؟

إنها بإيجاز الحكمة الإلهية، وهذه لا يزعمها شئ، حتى وإن كان ما يشار حول توهم حال النفس، وأنه ليس مبنيا «على الظن وإن كان شبيها به»^(٦٣). والحكمة الإلهية أيضا هى التى جعلت للبشر عقولا قاصرة تعجز عن أن تهتد السبيل لتحقيق المعاشرة الكاملة. وربما إذا صفا ضمير الإنسان للإنسان - فى حال الصداقة بغاية - أضاء الحق بينهما، واشتمل الخير عليهما، وصار كل واحد منهما هونا للآخر.

- إفرادا وتركيبا - وهو يكتب للصديق المشفق، والصاحب، والمولى، والمشتكى المساعد، والرفيق المؤنس - بهذا الفن المسافر إلى الوطن - والسامع المستدع بالقدره الإلهية، والإنسان المحفوف بالنعمة النزاع إلى الله، والحران فى سعيه، والسكران فى رعيه، والمتجاهل بين لحظه ولفظه. على أنه ظل مع ذلك مستوحشا، ويترجع به الماضى وهو يسترجع وقائمه، من حيث هو «إنسان لا يمكنه أن يعيش وحده يستوى له أن يأوى إلى المقابر»^(٥٧) شيئا تحكم فيه البلوى، أو رفيقا يغشى المجالس بين من يؤانس ومن يناغم. فسيان، لأن الإنسان الذى شقى لم يحركه العنق الربانى كى يسكن إليه، لا يكون إلا هربا طعنه الغربة، وقد أئند^(٥٨).

إن الغريب بحيث ما
حطت ركائبه ذليل
وبد الغريب قصيرة
ولسانه أبداً كليل
والناس ينصرون بعضهم
بعضاً وانصروا قليل
لم عقب

«هاهنا - يقصد نفسه غالباً - هذا وصف غريب لأى من وطن بنى بالماء والطين، وبعد عن آلاف له، عهدهم الخشونة واللين، ولعله عاقرهم الكأس بين الغدران والرباض، واجتلى بعينه محاسن الحديق المراض... فأين أنت عن قريه قد طالت غريته فى وطنه، وقل حظه ونصيبه من حبيب وسكنه؟ وأين أنت عن غريب لا سبيل له إلى الأوطان، ولا طاقة به على الاستيطان؟ قد علاه الضحوب وهو فى كن، وغلبه الحزن حتى صار كأنه شئ... قد أكله الغموم، ومعه الذبول، وحالته التحول»^(٥٩).

ونرجو ألا تلتبس علينا شخصية هذا الرجل بعد ذلك. فهو بين النعمة التى عزت عليه فى الدنيا - حتى طلقها ثلاثا وأعرض عنها طلقا وأقبل على طليق نفسه من شهواتها الذميمة وعاداتها الفاسدة، مع أمنية أن يجد ذاته عند الله

وهذا ما رآه في أمور الأخلاق وموافقة الأمزجة بين الصوفية، حيث الشوق إلى ما لا يكابر فيه أحد، وحيث السماحة والإحسان وهدل الإرادة الإلهية.

على هذا النحو من الجدل والفضاضة، وبهذه الفكرية المتقصية، سجل أبو حيان تجرسته الجديدة في «الصدقة والصدق»، وصارت تلميحاته في «الإشارات الإلهية والأنفاس الروحانية» إلى الذوق والانكشاف والربوبية والبنوثة والوجد والوجدان والوصل والواصلين، بل صار مثل قوله «أبني على لي وإلا فأبني لك»^(٦٤)، من الوقائع اللغوية التي اكتسبها، أو من اللوازم الأسلوبية التي نشأت بمقتضى العلاقة مع الجماعة التي ربط مصيره بها.

غير أن تلك اللوازم انتظمتهما قوالب يمانية تطابق ما ارتضاه فكرها، وكان مناطها النصيحة العملية والتوجيه الأخلاقي الرفيع، مع الزجر أو التقرع المندد بالجهنم والجنح والتبذخ، وبالفكر «بخالطه جهل وجنون»، وبشارقه علم وقيم، حتى يرهوى وينجو من سكرات المتألف. ويجرى الخطاب على طول «الإشارات» بمثل النداءات التالية: أيها السامع، وأيها الإنسان، وأيها المستأنس بالوحشة، وأيها المشرات، وأيها القائل البائع والسامع النائح، والأغلب «ها هذا...».

وبين الشرهيب والشرهيب والمعتب والاستجداء والمراجعات الكتابية والتهنئة في مناسبة ما والزجر والمناجاة، نجد في سبقات أبي حيان من معاني الصداقة والصدق ما يختلط فيه المطلق والمهوسوس، أو لنقل ما لا يمكن أن يكون تعريفاً محدداً. بمعنى أنه لو قال لصاحبه أو لرفيقه أو لآخر الذي هو نفسه: «ها هذا، لذ بالله مجتهداً عن تفرقك، واضرع إليه منظوماً عن أشثائك»^(٦٥)، أو يقول في استعلام الفطنة من الإشارات «ليس من المروءة أن تشكو صديقاً إذا قصر»^(٦٦)، أو يقول في إحدى رسائله الطويلة:

«أيها صاحب الجنب والسامع بالأذن دون القلب، هأنذا قد أعذرت إليك فيما أردت عليك وإن كنت على بعض ما لا أرضاه منك ولا أحبه لك. فإن علمت أنني قد نصحت لك وأمكنتك

من حظك، فتقبل قبولي وصبر إلى رأيي، فلعلني أسعد بك إذا سعدت بي»^(٦٧).

لو قال أبو حيان ذلك - وما أكثر نظيره - وضممنا إليه ما تفرق أو بعض ما تفرق في باب الحفاظ على الألفة كى لا تمطب بالوجدان، أو ترى في الذي تراه غير ما تراه، أو لا توقع القلوب في الاعتذار، أو لا تفض بصاحبها حتى لا يقال من العميان، أو لا تذهب به فيما يغضب الله عليه؛ لسهل علينا أن نكتشف أن الصداقة - عنده - هي ما ينعم بالإنسان بالقرار مع إنسان آخر يوائمه ويطلب من الله دائماً أن يقوده معه بزمان طاعته إلى كريم حضرته، وتكون نفسه ممثلة للأمر والنهي. وإذا نشب المتب بينهما - وكلاهما من إذا غاب لا يلجأ مثاله - فإنما إلى شجر قد أمرت عليهما كأسه وتقطعت بهما عليه أنفاسهما.

ولب الصداقة في هذا الإطار، الوفاء وإشراق لطائف البر وتكتم غوامض السر. ولا يمكن أن تكون فيها «الحبة» التي ثبتت بالصدق وماجت في إخلاصها بالوجد إلا حبة من هبات الحب الرباني. وإذن، يكون على الصديق - الذي هو سلالة المعرفة ومصاص^(٦٨) التوحيد - أن يستمع إلى شكاته إذا عبر، ولا يشكوه إذا قصر.

و ورود الشكاية في هذا المقام، انعكاس حاله في الطبيعة؛ لأن عجزه عن الوفاء بتحقيق النعمة، من حيث هي هوى، خلق مقادير حركته بأمنية استطاع الامتلاء بتحقيقها ما كانت لذة حس وشفاء غلة. أي أن الشكاية التي يعلنها - ولا يبريد من الآخر إعلان شكاته - منوطة دائماً بالدعة والراحة والمتعة. والهوى على أية حال بما يتهالك عليه بفر، وقد غر به أبو حيان في العاجلة والآجلة، ولم يستطع شيء مما لفت نظره عند الصوفية - كعزة الربوبية ونحو القلب والبنوثة بشهواتها والهو الذي هو فناء المبد في فعل الحق أن يصرفه عنه، مع حرصه البليغ على التفرغ ومعاينة النفس في حال الزلل. بهجانب افتقاره بتمييز حاله هو عن أحوال من لا يستنبهون بنور الله، يقول «انتشاري بصفاتي عشق مني لجوهري»^(٦٩)، كذلك يقول:

إلى منطق غيبات الآخرة، فيما يتعلق بجزاء المتقين والشهداء وكل الذين سبقوا إلى الزلزلة عند الله بالرشد والهداية.

ولظروفه الخاصة، أو فى إطار «أزمته» و «حرماته» و «شقوقه» كانت محاولة النعمة والتنعيم مما ساد أغلب المواضيع التى خاطب فيها «ذا الجلال والجمال والإكرام» و «ذا النوال والأفضال» وكذلك المواضيع التى يهوى فيها «أسرار الحق فى عرصات الغيب على بسط الصلح، حيث ليس للعبارة فيه نصيب، ولا للإشارة فيه تقريب» (٧٣).

هنالك يكون الأقرب إلى أى حيان - لتبجئة الهائلة المؤما إليها - الجزء الأوفى الذى يوعد به كل من أحسن عملا:

«اللهم لا غنى إلا من أخيت، ولا مكفى إلا من كفىته، ولا محفوظ إلا من حفظته، فأغننا واكفنا واحفظنا، وإذا أردت بقوم سوءا فمسرنا عنهم» (٧٤).

وقد يخطوه السداد، أو تأخذه الحماسة فيقدم الرغبة فى التنعيم على ابتغاء سرور الله. هنالك يخاطب الله «هذا» الذى يعنى به نفسه أو كل إنسان قائلا:

«يا هذا، عليك بطلب الجنة حتى تعاقب فيها الحور العين، وتسقى بكأس من معين، وتستخدم ولدان المهلدين» (٧٥).

وفى مجال ذكر العاقبة للصاحب الغادى عليه بخضوعه الراجع إليه بخضوعه يقول:

«... إن كنت إنما تهنى حظا من هذه الدنيا المشغومة فقد ساء نظرك لنفسك، وردك اختيارك فى يومك وأمسك... وإن كنت إنما تحب أن يكون لك طرب على ذكر الحق، واشتياق إلى محل القرب، والتقاط لما ينشر من العين المنبقة فى الخلق الكاشفة لسوءات الصدق، فأنت والله غريب فى حلك، وعزير فى ذلك، فما أحق جبهتك بالتقبل، وما أولاك فى تأميك بالتناول

«يا هذا.. كنت كونا بالذا من أنت به، فكأنك كرونك مطلقا، ثم تكونت بإمداد من كنت له، فصار تكونك امتدادا لتكونك. فلما بلغت آخر الفكون بنت، وإنما بنت لمن كنت به، فلما بنت تبوت، أعنى ظهرت خالدا بعد ما كنت بالذا، إلا أن يمدودك كانت بالحس... أنفهم هذه العبارة؟ إنك تخلص من هذه القبيصة» (٧٦).

هو عاشق لذاته - جوهره - ويطلب من صديقه السامع، الذى وسطه الشيب، أن يرتفع إلى مستوى هذا العشق. ولا بد أن يكون هذا الصديق قد طلب الدنيا مثلما طلبها هو، ولا بد أيضا أن يكون قد افتقد حبه الصادق عن الصحيح والعليل فى طلبها. ولهذا أنحى عليه باللوم مبينا فضل الإعراض عنها - أليس مرها هاسرا لحلوها؟ ومتى أبادت أحدا من سكانها فائدة لم تكن عليه بالذة؟ - ومفصلا معانيها حتى يظهر نفسه من أنجاسها وقد مرت على تصديق الشمل بين آلافها وأحبابها إلى محل لا ألم فيه ولا أذى،

«إلى محل تجد فيه النعيم صافيا والحق باديا، إلى محل لا يعتربك منه ملل، ولا يتهاك فيه علل، حيث تنسى فيه الحزن حسا ورسماء، حيث يحكمك المولى فتحكم، وبديك إلى حضرته فتتعلم» (٧٧).

إنه يلمح إلى المكافأة... إلى العائد المادى الذى هياته له مروته وفائقه جسما طالما باعد بينه وبين المصيبة، أو استطاعته أن يستبدل «بسقة قديمة حسنة حديثة»، فيقتل حبلى بحبل الصالحين ويأوى مرضيا عنه إلى فناء الله «اللهم... بك نلوث معتصمين... وفى رهاض نعمائك نرفع شرمين ولهمين» (٧٨).

بطبيعة الحال ليس هذا الرجع ولا الشراة ولا الوله من قبيل ما تجرى به الحياة الدنيا، وإنما هو ما أطلع الله به عباده من نعمته، ولا نعمة بعدها ولا قبلها. وهو تصور يستند

این صفحه در اصل مجلد ناقص بوده است

این صفحه در اصل مجلد ناقص بوده است

الحسنى فى تغميض حد الصداقة. وأما الحب الذى يشكل الصداقة فى العاجلة - فيولع به البدن مع دوام حاجة النفس إليه فلا وجود له قط، ومن ثم لا صداقة ولا صديق.

وهذا يعنى أن أبا حيان جاوز الحب الصوفى - وبالتالي الصداقة - باشرطه توفر العائد المادى فيه، وكان من قبل قد اختشق الحب المثالى بالكشف عن «أنفعال» العقل باستحسانه واستقباحه، فاشتراك المستور العقلى والمكتشف

الهوامش

- (١) الصداقة والصديق، بشرح على مئولى صلاح، ط. مكتبة الآداب بالقاهرة سنة ١٩٧٢، ص ١٨، ٩، وأندرنى: حيرنى، أصله من سدر البعير يسندر سدر غير من شدة الحر.
- (٢) الإصعاق والمزاينة، منشورات المكتبة المصرية بيروت (د.ت) ١: ٤ - ٦ والقده هو القصد، وثق من نطق الضفدع والمراد هنا التحدث بنعمه عليه وبما لقى منه من نكران.
- (٣) تاريخ أبى الفداء، ٤٥٨: ٢.
- (٤) إرشاد الأريب، معجم الأدهاء بتحقيق أحمد رافى، القاهرة سنة ١٩٣٦، ١٩: ١٥.
- (٥) مقدمة المقاييسات بتحقيق حسن السندوى، دار سعاد الصباح سنة ١٩٩٢ (الثانية) ص ١٤.
- (٦) الإصعاق والمزاينة ١٠٤، ٩٦: ١.
- (٧) نفسه، ٢٢٦، ٢٢٧.
- (٨) انظر لى ذلك معجم الأدهاء، ٥: ١٥.
- (٩) الصداقة والصديق، ص ٣٠٢، والمهانة موضع يحوس الناس لى الماء.
- (١٠) المقاييسات، ص ٣٥٩، ٣٦٠.
- (١١) نفسه، ص ٣٦٢.
- (١٢) الإشارات الإلهية بتحقيق عبدالرحمن بنوى، ط. القاهرة ١٩٥٠، ٥٧١.
- (١٣) المقاييسات ص ٣٦٣، ٣٦٤.
- (١٤) نفسه، ص ٣٦٧، ٣٦٨.
- (١٥) نفسه، ص ٣٧٤.
- (١٦) نفسه، ص ٢٢٢.
- (١٧) نفسه، ص ٢٥٩.
- (١٨) الصداقة والصديق، ص ١٠.
- (١٩) احتفى مثلا لى ص ١١ من الكتاب المذكور بقول ابن كعب: «لا خير فى مخالطة لقناس، ولا فائدة فى القرب منهم وثقة بهم والاعتماد عليهم».
- (٢٠) معجم الأدهاء، ١٥: ٦١، ومارف كاخرف هو الذى لا يصيب خيرا من وجه توجه إليه، وذكر الأزهري «يقال للمحروم الذى غر عليه رزقه محارفا»، انظر اللسان مادة «خرف».
- (٢١) الصداقة والصديق، ص ١، والجوب هو الصدور أو القلوب، مصطلحين أى متفقين. ولتذكر دائما أن بالألفة يلحق أبوجيان العنتر والمواخاة بمصاحبات من الرقاء والحفاظ والرعاية والبلل والملاسة والكرم.
- (٢٢) نفسه، ص ٩.
- (٢٣) نفسه، ص ٣٠٧.
- (٢٤) نفسه، ص ١٤.
- (٢٥) نفسه، ص ٢٦، والمهانة هى المماثلة بالخلق الطيب، وزاهق مقدم، ويصحن يرحم.
- (٢٦) نفسه، ٢٧، ٢٨، وغرب العادية حدة الظلم والشر.
- (٢٧) نفسه، ص ٢٩، ٣٠، والجرية التكبر، وداعية النفس أى تمزيها بالنلى والانحراف، والرسن الزمام.
- (٢٨) نفسه، ص ٤٩.
- (٢٩) نفسه، ص ٥٠، ٥١.

- (٣٠) نفسه، ص ٥٢، والعرف والكره هما المعروف والمكره، والخلف بكسر الخاء الخفيف، قال امرؤ القيس «يزل الغلام الخلف عن صهراته» والصهره مقعد الفارس من ظهر الحصان.
- (٣١) السابق، ص ٢٥١.
- (٣٢) نفسه، ص ٢٠١، ٢٠٢، والمثلث الذين يخلط بالماء والشراب يكثره شيء.
- (٣٣) نفسه، ص ٢٠٣.
- (٣٤) نفسه، ص ١١٢.
- (٣٥) نفسه، ص ١١٣.
- (٣٦) الإمتاع والمؤانسة، ٣، ٢٢٧.
- (٣٧) الصداقة والصديق، ص ٣٢٦، ٣٢٧.
- (٣٨) نفسه، ص ٣٢٥.
- (٣٩) نفسه، ص ٣٢٤.
- (٤٠) نفسه، ص ١٩٥، ١٩٦.
- (٤١) نفسه، ص ١٦٥.
- (٤٢) نفسه، ص ١١٠.
- (٤٣) السابق، ص ١٨٢، و سقم هاء، فرار القطيع من حمر الوحش، يقصد ألا يمر من طائي الحاجة لفرار قطع الحمرة، وفي الأصل «هالة» وهو تصحيف، لأن الهالة شبه الحمة تصنع من الشعر للافقاء عليها من المطر.
- (٤٤) نفسه، ص ٤١٩.
- (٤٥) الإمتاع والمؤانسة ١١٣، ١١٢.
- (٤٦) السابق، ٣، ١١٢.
- (٤٧) مفردا المقام، وهو ما يتوصل بنوع تصرف ويحقق به بضرب تطلب ومقاساة تكلف. والمعروف أنه لأهل الفكرة مقامات ولأهل الولاية مقامات أخرى وهكذا، راجع لمبدالعز بنجد الله المعجم الصوفي، ط. المغرب (د.ت)، ص ٣٣، ٩.
- (٤٨) مفردا حال، وهي عند الصوفية ما يرد على القلب من غير تمعد ولا اجتلاب - السابق ص ١٥.
- (٤٩) المريد هو المجرى عن الإرادة، وذكر ابن عربي الحاشي في القفوحات المكتبة أن المريد هو من انتفع إلى الله عن نظر واستعصار وتجرد عن إرادته - السابق ص ٣٢.
- (٥٠) الإمتاع والمؤانسة ١٥٥، ١٥٢.
- (٥١) انظر على سبيل المثال ٣٠٨، ٣٠٩، ٣٣٩، وفي ص ٩٤ قال أحد الصوفية عن الصديق «هو الذي إذا عرض لك بالمكره صرحت أنت له بالمشوب، وإذا صرح لك بالمشوب ساعدته عليه».
- (٥٢) انظر: الصداقة والصديق ص ٧٨ وما بعدها، وهذا الوصف الذي خص به مسكويه يعني أن مسكويه يتكلف بحسن الخلق، لكنه يسترد تكلفه بلقبه المظهر عليه.
- (٥٣) الإشارات، ص ١١٥.
- (٥٤) السابق، ص ١٢٨.
- (٥٥) نفسه، ص ٢٢٤ والمعاني هي المصيات.
- (٥٦) نفسه، ٢٩٠.
- (٥٧) الصداقة والصديق، ص ١٣١.
- (٥٨) الإشارات الإلهية، ص ٧٩.
- (٥٩) السابق، ص ٧٩، ٨٠ والسنن والسننة القرية الخلق الصغير، وأما الكن فهو الكنان أي ما يلي ويسر.
- (٦٠) نفسه، ص ٢٢٣.
- (٦١) نفسه، ص ٢٢٦.
- (٦٢) الإشارات، ص ٨١، ٨٤، ومعجم الأدياء، ١٥، ٣٧.
- (٦٣) المقابسات، ص ١٦٥.
- (٦٤) الإشارات، ص ٦٢.
- (٦٥) السابق، ص ٢٢٢.
- (٦٦) نفسه، ص ٢١٩.
- (٦٧) نفسه، ص ٣٤٨.
- (٦٨) المصاص، يضم الميم خالص كل شيء، ويقول فلان مصاص قومه ومصاصتهم أي أحصلهم لسيا.

- (٦٩) السابق، ص ٣٥٨.
- (٧٠) نفسه، ص ٣٧٥ واليهود مصر «بأنه أي الهلاك، والقيامة هي الحسنى المجمع بقصد المضلة.
- (٧١) نفسه، ص ٣٧٢.
- (٧٢) نفسه، ص ٣٧٤.
- (٧٣) نفسه، ص ٢١٥.
- (٧٤) نفسه، ص ٢٦٨.
- (٧٥) نفسه، ص ١٨٩ وماه معين ومعيون جاز على وجه الأرض.
- (٧٦) نفسه، ص ٤٩، ٥٠ والمعين للمبقة في الخلق هي عين الله تعالى.
- (٧٧) نفسه، ص ٥١.
- (٧٨) نفسه، ص ٢٠٩.
- (٧٩) نفسه، ص ٣٢٣.
- (٨٠) نفسه، ص ٣٢٤.
- (٨١) نفسه، ص ٣٩٤.
- (٨٢) نفسه، ص ٣٥٧ وأبني نفسي أو هلاكي، أي وجودي (معرفة) والآن الموجود، أي أبني، هي ظهوري وانضم اليه أي صبري عن الإغجاب، أي مصر من؟ تقول مفت عليه أحسنت إليه بالمطاه.





كالفكاهة وما أشبه، مازالت بحاجة إلى تعريف دقيق. فكلمة «الفكاهة» - على ما يرى شوقي ضيف مثلاً - من «الكلمات التي حار الباحثون في وضع تعريف دقيق لها. والسبب في ذلك كثرة الأنواع التي تتضمنها واختلافها فيما بينها، إذ تشمل السخرية والذع والتهكم والهجاء والنادرة والدهابة والمزاح والنكتة و«القفش» والقرينة والهزل والتصوير الساخر «الكاركاتوري»^(٣). وفي اللغات الأوروبية استعملت الكلمة الدالة على الفكاهة humour في اللغة الإنجليزية في وقت ما للدلالة على الحالة العقلية غير المتوازنة، أو التقلب المفاجئ الذي يعترى الشخص بغير سبب معقول أو للدلالة على حماقة لا نزول عنه^(٤).

ونبدأ من ألوان الضحك بالنكتة، فقد شغلت كثيراً من الباحثين^(٥). وأفرد لها عالم التحليل النفسي المشهور سيغموند فرويد تأليفاً مستقلاً. وقد جاء اهتمامه بها من فكرة أن العمليات العقلية جميعاً، أو ما يحدث في داخل العقل الإنساني، أشياء يرتبط بعضها ببعض ارتباطاً وثيقاً. يضاف إلى ذلك أن موضوع النكتة له في حد ذاته جاذبية

لم يكتب تاريخ الضحك في الثقافة العربية. ومازلنا بحاجة إلى الكتابة عن أعلام التراث العربي الذين لهم صلة بهذا الشأن، على غرار ما كتب باحثين عن رابليه.

إن للضحك معنى فلسفياً عميقاً. وهو على ما ذكر باحثين - وكان كلامه عن عصر النهضة - أحد الصور الأساسية التي تتجلى فيها حقيقة الإنسان والعالم، فهو وجهة نظر خاصة عن هذا العالم لا تقل عن النظرة الجادة. ولذلك كان يطالعنا الضحك في الأدب العظيم كما يطالعنا الجد فيه. فلهما جوانب جوهرية من العالم لا ترى إلا من خلال الضحك^(٦).

وقد ارتبط أبو حيان - بوجه ما - بتاريخ الضحك، وإن كان يمكن أن نقول عن ضحك أبي حيان إنه ذلك الضرب من الضحك الذي يميل إلى ما يمكن وصفه بأنه ضحك مشوب cynical^(٧). وقد استعملنا كلمة الضحك لمعوم دلالتها، ولأن الألفاظ الأخرى الجارية في هذا الباب

عجبية، فنحن نسأل دائما عن آخر نكتة، وكأنها حدث عالمي من الأحداث التي تتبادل السؤال عن وقوعها، وتراها وقد تناورها أفراد المجتمع شأن ما يرد إليهم من أبناء عن آخر ما قد أحرزته الأمة من أمجاد^(٦٦).

ويمكننا أن نصنف النكتة التي نقع عليها عند أبي حيان وننتشر في كتاباته في ضوء ما قدمه فرويد عن تقنية النكتة^(٦٧). وما يروع الناظر في أمر النكتة عند أبي حيان أنها تقوم جميعها على عدد محدود من ألوان التقنية، ومنها ما يقوم على تقنية اللعب بالألفاظ، أو ما يؤثر فرويد أن يصنفه تحت اسم « الاستعمال المتعدد » وضرب له أمثلة مختلفة^(٦٨). ومثاله عند أبي حيان ما رواه عن أبي العيلاء حين قيل له: هل بقي في دهرنا من يلقى، فقال: نعم، في البسر^(٦٩). وبعضها يعتمد تقنية المغالطة وتحريف المعنى عن موضعه. ومن أمثله التي ذكرها فرويد أن أحدهم نزلت به ضائقة فافترض من بعض المؤسرين ممن يعرفهم مبلغا من المال مؤكدا له بالأيان المغلظة شدة حاجته إليه. وفي اليوم نفسه الذي حصل فيه على المال رآه الرجل في بعض مطاعم المدينة وأمامه طبق من طعام فاخر من السلمون بالمابونيز، فقال له مستنكرا: ما هذا؟ فتعترض منى المال لتأكل السلمون بالمابونيز، ألهمذا طلبت منى المال؟ وهنا رد عليه هذا قائلا: حين ليس منى مال لست أكل السلمون بالمابونيز، وحين يكون منى المال ليس من حتى أن أكل السلمون بالمابونيز، منى إذن يكون لى أن أكل السلمون بالمابونيز^(٧٠).

وأمثلة نكتة المغالطة عند أبي حيان كثيرة، منها ما رواه عن نوفل بن مساحق حين أتوه بابه أخيه وقد أحبل جارية من جيرانه، فقال له: يا عدو الله، لما ابتليت بالفاحشة هلا عزلت؟ فقال: يا هم بلفنى أن المنزل مكروه. إلخ^(٧١). وحكى أن فيلسوفا ظلمه إنسان فشد عليه فعضه، فقبل له: فعلت ما تفعله النساء، فقال: لا، بل ما يفعله الأسد^(٧٢). وحكى عن أبي العيلاء أن أحدهم كان له غلام كسول، قال: فوجهته يوما ليشتري عنها رازقيا وتينا، فأبطأ وزاد على العادة، ثم جاء بعد مدة يعذب وحده، فقلبت له: أبطأت حتى نوطت الروح ثم جفت بإحدى الحاجتين، فأوجعته ضربا وقلت: إنه ينبغي لك إذا استغضبتك حاجة أن تقضى حاجتين، لا إذا أمرتك

بحاجتين أن تجي بحاجة، ثم لم ألبث بعدها أن وجدت حلة، فقلت له: امض فاجفني بطبيب وعجل، فمضى وجاءني بطبيب ومعه رجل آخر، فقلت له: هذا الطبيب أعرفه، فمن هذا؟ قال: أعود بالله منك، ألم تضربني بالأمس على مثل هذا؟ قد قضيت لك حاجتين وأنت استخدمتني في حاجة، جفتك بطبيب ينظر إليك، فإن رجلك وإلا حفر هذا قبرك، فهذا طبيب وهذا حفار^(٧٣).

فهذه النواير الثلاث تستخدم أسلوب الجدل المنطقي لتبرير السلوك، شأن النكتة التي رواها فرويد، لكنه استخدم مغلوط، لأنها في حقيقتها مجافية للمنطق، فصاحب المال في النكتة التي رواها فرويد لا يستنكر على الرجل أكل السلمون بالذات، وإنما يستنكر عليه إنفاق المال في مثل ظروفه في هذا الشرف. وهذا المعنى الوحيد الذي يحتمله الكلام هو ما أحمله الرجل في إجابته وتجاهله تماما، حتى جاءت الإجابة ردا على سؤال آخر كأنه لم يفهم السؤال^(٧٤). التقنية هنا إذن يمكن أن تكون في صرف المعنى عن وجهه أو تحريفه عن موضعه^(٧٥). وفي النادرة الأولى من النواير التي ذكرناها عن أبي حيان يظهر القياس المغلوط في جعل الزنا بمنزلة النكاح الصحيح وكون المنزل مكروها حينئذ، وتجاهلت الإجابة موضوعها الأساسي، وهو إحبال الجارية من غير نكاح صحيح. كذلك في النادرة الثانية حيث لا يعض الأسد دفعا للظلم عن نفسه، وإنما يعض للافتراء. كذلك نجد الأمر نفسه في النادرة الثالثة، فصاحب الغلام يريد منه أن يجتهد في استعمال الحكمة فيما يجلب له النفع وتهش نفسه له، وليس في استعمال الحكمة على نحو مطلق.

والتيقنة وحدها ليست كافية، كما ذكر فرويد^(٧٦)، لتبنى عليها نكتة. وبظل هنالك شيء آخر غير التقنية، وإن كان هذا لا يتناقض مع القول بأن النكتة تختفى باختفاء التقنية، أو بعبارة أخرى لو صيغت صياغة أخرى مختلفة بحيث تخلو منها.

إن الاستعمال المتعدد للمادة الواحدة، وهو هنا « يلقى » التي استعملت بمعنيين، إنما هو صورة مما سماه فرويد

الهجوم ورد الهجوم . ومن أمثلة ذلك مما رواه أبو حيان : قال عبد الملك لبشينة : ويحك مارجا منك جميل ، قالت : الذى رجت منك الأمة حين ولتلك أسرها (٢٣) . ودخل مالك بن هبيرة السكونى على معاوية فأدناه وقربه ، وكان شيخا فانيا حسن الجسم ، فحدثت رجله فبسطها ، فقال له معاوية ليت لنا يا أبا سعيد جارية لها مثل ساقك . فقال : يا أمير المؤمنين ، والساق متصل بمثل عجزك (٢٤) . وكان معاوية معروفا بمظم المجيزة . ومر شيخ على غلام من الأعراب ، فقال يا عماء قد قصر قيدك ، فقال : يا ابن أخى أما إن الذى قصر قيدى تركته بفعل لك القيد (٢٥) . وقال نصر بن سيار بخراسان لأعرابى : هل أتخمت قط . قال : أما من طعامك وطعام أبيك فلا .

وقد ذكر التوحيدى - بعد إيراد هذه النادرة - أن نصراً حم من هذا الجواب أياما ، وقال : لبتي غرست ولم أفه يسؤال هذا الشيطان (٢٦) . والظاهر أن أبا حيان كان يروق له هذا الضرب من النوادر والملح . ويظهر هذا فى تعليقاته عليها . قال :

«ومن الجواب الحاضر المسكت الذى حز الكبد ونقب الفؤاد ما جرى لأبى الحسين البتى مع الشريف محمد بن عمر ، فإن ابن عمر قال للبتى : أنت والله شمامة ولكنها مسمومة . فقال البتى على النفس : لكنك أبها الشريف شمامة مسمومة عطرت الأرض بها وسارت البرد بذكرها» (٢٧) .

وإذا كان أبو حيان لا يفوته فى وصف الجواب الذى أنعم الشريف أن يذكر أنه «حز الكبد ونقب الفؤاد» ، فإن ذلك إنما يكشف عن جانب من نفسه هو ، سنأتى للكلام عنه حين نتناول علاقته بالصاحب ابن عباد التى تمحض عنها كتاب مهم فى فن الهجاء ، هو كتاب «أخلاق الوزراء» . ويكفى هنا أن نذكر ما نلاحظه على جملة النوادر التى تدخل فى باب الجواب الحاضر - أو على الجانب الأعظم منها - من أنها تجرى بين متحاورين أحدهما ملك أو أمير أو ما إلى ذلك والآخر دولة فى الرتبة ، وهى العلاقة التى

بالتكنيف condensation ، فاللعب بالألفاظ إنما هو تكنيف ليس غير ، فهو تقنية تنزع إلى الاقتصاد فى الكلام (١٧) ، وهو أبرز خصائص تقنية النكتة ، فكل تقنية للنكتة تنزع إلى الاختزال فى التعبير ، لكن العكس ليس صحيحا ، إذ ليس كل إيجاز فى القول يتمحض عنه نكتة ، فلا بد إذن أن يكون الاقتصاد الذى نصادفه فى النكتة اقتصادا من نوع خاص (١٨) . إن فرويد يربط النكتة بالأحلام ، فالتكنيف الذى هو جوهر تقنية النكتة التى تعتمد على اللفظ تنبئ عليه كذلك الأحلام . وكذلك الحال فى نكت المعنى - ومنها نكت المفاظة التى أشرنا إليها . فتعريف المعنى من موضعه يظهر كذلك فى تقنية الحلم ، وهو المسؤول عن ظهور الأحلام بمظهر ملفز يحول بيننا وبين القدرة على تبين أنها استمرار لحياة اليقظة (١٩) .

وفى الآداب الأجنبية أمثلة كثيرة لما يسمى «نكتة المشقة» . ومنها ما رواه فرويد عن محكوم عليه بالإعدام اقتيد لتنفيذ الحكم ، فطلب شيئا يضعه على رقبته حتى لا يصاب فى طريقه بالبرد . وكذلك ما حكاه عن فكثير هوجو أن بعضهم ، وكان قد حكم عليه بالموت لاشتراكه فى مؤامرة ضد ملك إسبانيا ، كشف عن انتحائه إلى طبقة النبلاء الإسبانية الذين لهم حق فى ارتداء غطاء الرأس وهم فى حضرة الملك ، وأعلن عن تمسكه بهذا الحق ، فقال للملك : إن لرهوسنا حقاً فى أن تهوى أمامكم وعليها غطاؤها (٢٠) . ولكن خبير مشال لذلك ما رواه أبو حيان فى «البصائر والدعائر» (٢١) أنه : لما ذهب بهدية ليقتل انقطع قبال نمله ، فجلس يصلحه .

ونكت الرد اللاذع أو الجواب الحاضر repartée كثيرة عند أبى حيان . والرد اللاذع دفاع يقوم به المرء ضد ما يوجه إليه من هجوم ، فيذيق من بهاجمه من كآسه نفسها . ومن أمثله التى ذكرها فرويد ، ولها نظائرها فى الآداب العربية ، أن أحد النبلاء كان فى زيارة لإحدى مقاطعاته ، فرأى بين جموع الحاضرين رجلاً شديد الشبه به ، فسأله : هل كانت أمك تخدم فى القصر ، فأجابه الرجل : كلا يا سيدي ، لكن كان أبى (٢٢) . وقد قلنا ، يذيقه من كآسه نفسها لأن الرد هنا يقوم على مماثلة لم تكن متوقعة بين

كانت بين صاحب وأبي حيان، واحتمل هذا منه أشياء كان يود لو كان جوابه عنها مثل هذا الجواب .

وأهم شيء تنبئ ملاحظته أن النكتة عند أبي حيان يمكن أن تكون مدخلا مهما لدراسة شخصيته، فالملاحظ أن هناك جملة واسعة من النكات الجنسية في كتاباته، وكذلك النكات التي يرد فيها ذكر العبول والعبرز، ويضاف إلى ذلك النكات التي تكشف عن بلاهة الآخرين^(٢٨). ولهذه الملاحظة دلالتها البالغة؛ فقد انتهى الباحثون من خلال ما قاموا به من تجارب على أشخاص مختلفين إلى تصنيف البشر إلى فريقين: فريق يميل إلى الفكاهة التي توافق الميول العدوانية عنده، وهؤلاء هم الذين أطلق عليهم «المنبسطون» extravert، وفريق يميل إلى الفكاهة التي ترضى مولسه العقلية والإدراكية، وهؤلاء هم introvert وقد سماوا بالعربية «الانطوائيون». وقد تحقق الباحثون من وجود علاقة مطرودة بين النموذج الأول «المنبسطون» والميل إلى النكات الجنسية والفكاهة العدوانية. أما النموذج الانطوائي فيميل إلى الفكاهة العقلية التي تقوم على الذكاء والفطنة وسرعة البديهة^(٢٩). ونستطيع أن نسلط أبدا حيان في النموذج الأول الذي يميل إلى تفضيل النكتة التي تكشف عن بلاهة الآخرين، وقد ظهر ذلك في سخرية كذلك بالصاحب ابن عباد وابن العميد في كتابه (أخلاق الوزيرين)، أو تفضيل النكتة التي تتجه إلى السخرية من السلطة^(٣٠). وصاحب هذا المزاج قلما يستطيع أن يتذوق نكتة عن حياته الخاصة. وهذا ما ظهر عند مداعبة صاحب له وقد قدمت على مائدة مضيئة. قال أبو حيان، فأمنت فيها، فقال له صاحب: يا أبا حيان إنها تضر بالمشايخ. فقال أبو حيان: إن رأي صاحب أن يدع التطيب على مائدته فعل. ثم قال: فكأنني ألقمته حجرا، إذ عجل واستحيا ولم ينطق إلى أن فرغنا^(٣١).

وهنا ننع على المفارقة التي تستحق الوقوف عندها في تحليل شخصية أبي حيان، فقد دأب كاتبو سيرته على أن يميلوا بشخصيته نحو النموذج الانطوائي أو المنقبض^(٣٢)، وحقيقة الأمر بخلاف ذلك.

وفي النكتة التي رواها عن أبي العيناء حين سئل: هل بقي في دهرنا من يلقى... إلخ، ننع على الشاهد في كلمة «يلقى» التي استعملت بمعنيين: الأول من النعل (لقى)، والثاني من (ألقي)، والمعنيان متناقضان. ولعل الذي أهرى أبا حيان بإيراد هذه النكتة، على قلة كلفه بهذا الضرب القائم على اللعب بالألفاظ، ما فيها مما يمكن توجيهه على أنه هجاء لأهل زمانه. وهذه شيمة له كاد يعرف بها لكثرة ما اشتكى منهم. كان مرة يحضرة أبي سعيد السمراني أستاذاه، فكتب عبارة وجدها على ظهر كتاب، وفيها:

حسبتك إنسانا على غير غير

فكشفت عن كلب أكب على عظم

لما الله رأيا قاد نحوك همى

فأصعقني طول المقام على الذم

فقال أبو سعيد، يا أبا حيان ما الذي تكتب؟ قال: الحكاية التي على ظهر هذا الكتاب، فأخذها وتأملها وقال: تأني إلا الاشتغال بالقدح والذم وتلب الناس^(٣٣).

لقد كان أبو حيان يتقصر كل شيء سجة وطبعاً، فإن رأياه يقف من أسئلته موقفاً مختلفاً، فإننا نستطيع أن نرى في تمصيه لهم تمصيا لنفسه وانحيازاً إلى رموز شخصه، وليس على التفسير الذي ذهب إليه بعض الدارسين^(٣٤).

وقد وقف غير واحد من الذين كتبوا عن أبي حيان عند هذه المواقف التي تظهر فيها عدوانيته. ورأى بعضهم أنه كان يتعمد الإغظة تعمداً وبحب المباحة والمماحكة ولا يحاول التعلق إلا مشوياً بالتهكم، وأن تصرفاته لم تكن تصدر عن سداجة أو عن قلة ذراية بأقارب المجالس^(٣٥)، وأنه لم يكن يستطيع أن يضحك ولا كان يتقبل أخطاء الناس بروح متهمكة، وإنما كما يفعل ويحتد ويحبه بالجواب من يخطئه^(٣٦).

وتظهر كذلك عدوانيته في مواضع كثيرة غير التي وقف عندها الدارسون، كتهمجه على أبي سعيد البسطامي حين حضر مجلسه وسمع قائلاً يقول له: أيها الأستاذ إن

الناس في القرن الرابع^(٤٠). وينبغي درس الكتاب في ضوء ما كتب عن فن الهجاء الساخري. ويصدق على أبي حيان ما يصدق على أصحاب هذا الفن؛ فشانهم شأن الوعاظ من جهة أن لهم مطلباً في إقناع الناس بكلامهم ودفعهم إلى النور من الأشرار أو أصحاب الرذائل - برعهم^(٤١). فهو دائماً يتجه بالكلام إلى جمهور من المطلقين ممجياً من شأن الصاحب ابن عباد مثلاً حين يقول:

«بالله يا أصحابنا حدثوني، أهدأ عقل رئيس أو
بلاغة كاتب أو كلام متمسك؟ لم تجنون به
وتنهالكون فيه وتفتظنون أهل الفضل به؟ هل
هناك إلا الجسد الذي يرفع من هو أدل منه،
ويضع من هو أرفع منه؟»^(٤٢).

وإذا عدنا إلى كلام فرويد عن النكتة وجدناه يميز فيها بين نوعين من الضحك - ضحك بري لا يؤدي أحداً وضحك آخر مفرض أو غير بري. فالأول ضحك بغير ضغينة والثاني عدواني أساسه السخرية التي تستهدف شخصاً ما. وهذا هو الأساس الذي يمكن أن يعول عليه في العفرقة بين الكوميديا التي تجعل من الضحك غاية في ذاته، والهجاء الذي يبعث على الاحتقار والازدراء ويستخدم الضحك سلاحاً. الضحك الأول ضحك إشفاقى يقترن بالتعاطف، والثاني نضحك فيه على شخص ما، وإن لم يكن في ذاته مضحكاً، ولكن لأن هناك من يفسه ويحقتا على الضحك منه ضحكاً تهكمياً ساخراً لا يخلو من احتقار وبغض. الأول بري والثاني ذو غرض. والكوميديا المفرضة، وكذلك النكتة التي تميل إلى العدوان، هما أسلوبان أو هما لونا من التقنية يلجأ إليهما في الهجاء - وهو فن الحط من قدر الشخصية بالسخرية بها^(٤٣).

وقد كان النقد في تاريخ الآداب الأوروبية يميز بين نوعين من الهجاء: الهوراسي والجوفينالي، نسبة إلى الشاهرين القدميين - هوراس وجوفينال. فالأول يتجه إلى التسليّة الساخرة من الحق والادعاء والرهاء أكثر مما يعبر عن السخط والضعف، والثاني يبعث على الازدراء والاستهجان الأخلاقي^(٤٤). وضحك أبي حيان من النوع الثاني، فهو

فلانا يقول: متى عرض كلام أستاذكم أبي سعيد على كتاب الله عز وجل خالفه ولم يوافقه، فقال جهلاً، والكلام لأبي حيان، كلام الله ينبغي أن يعرض على كلامي. يقول التوحيدى: فلم أجد نكراً من أحد حضر من أصحابه ولا من غيرهم... فلو قلنتى الحمية لله عز وجل ولرسوله عند جهله^(٤٥).

ولعل أبا حيان فهم كلام البسطامي على غير وجهه. وربما عني البسطامي أن المعنى المطلق للنص خارج عن طاقة البشر، وإنما هناك ما يفهمه البشر من النص، وهو هنا خاصة ما يفهمه هذا المعترض على كلام أبي سعيد. فما ينبغي أن يعرض حيثخذ على البسطامي هو هذا الفهم الذي خالف فهمه هو. وأبو سعيد هذا هو نفسه الذي أورد له أبو حيان كلاماً يدل على خبرته الشديدة على الدين^(٤٦).

ويظهر هذا الميل إلى العدوان كذلك في قصته مع مسكويه، حين قال له هذا، وكان حينها على عزازة ابن العميد، أما ترى إلى خطأ صاحبنا في إعطائه فلانا ألف دينار ضربة واحدة. فجهبه أبو حيان بقوله، لو خلط صاحبك فيك بهذا العطاء وبأضعافه وأضعاف أضعافه أكنت تحيله في نفسك مخطئاً ومبذراً... أو كنت تقول ما أحسن ما فعل وليته أرى عليه. وتعالى أبو حيان في الرد حتى وصل ذلك بالحسد أو شيء من جهسه، قائلاً لمسكويه: أنت تدهي بالحكمة وتكلف الأخلاق، فافطن لأمرك واطلع على شرك وشرك^(٤٧). وميل الطبع بأبي حيان في هذا النص إلى العدوان والتهجم واضح بغير عطاء. والنص نفسه يظهر منه ما انطوت ليس لمسكويه عليه من الشقة به والاطمئنان له، بما أسر إليه من مخاطرة نفسه ونجوى ضميره.

إن هذه المعاني كذلك يمكن أن تظهر عليها حين نأني لدرس كتابه (أخلاق الوزين). ولم يدرس كتاب أبي حيان الدرس الواجب له من حيث هو كتاب في فن الهجاء، أسس صاحبه لهذا الفن بما يمكن أن يكون تاريخاً له في مقدمة طويلة تستغرق من الكتاب نحواً من مائة صفحة. وهذا الكتاب يعده بعض المستشرقين - وليس مغالياً - أروع آيات النثر العربي، ومن أحسن ما كتب في تصوير شخصيات

جاد كل الجد في إثارة الضحك المشحون بالسخرية من صاحب. وقد أفصح أبو حيان عن هذه النية منذ البداية في مقدمته الطويلة، حين استدرك بقوله:

«فأما قول أبي الحارث حمين وقد سئل عمن يحضر مأدبة محمد بن يحيى وجوابه: الملائكة، قيل إنما نسألك عمن يأكل معه، قال: الذهب، فإن هذا من باب التملح والمجاعة. وليس من قبل الصدق في شيء» (٤٥).

فهذا القول يفصح عن أنه لم يكن يهتم بالضحك البريء، بل كان من وراء بحثه عن الضحك غرض، هو إثارة الاستهجان والبغض.

والكاريكاتور والسخرية والبارودي، وكلها حيل أو تقنيات استخدمت في الهجاء على مر العصور (٤٦)، نطالعا في كتاب (أخلاق الوزيرين).

والكاريكاتور - كما يقول فرويد - نوع من الحط من قدر الشخصية بالتركيز على صفة من صفاتها أو ملمح من ملامحها كان يمر دون أن يتوقف عنده أحد، لأنه كان منظوراً إليه حينئذ في الإطار الكلي للصورة العامة. وحين يلتفت إلى هذا الملمح وحده دون سواه يقع التأثير المقصود؛ وهو الضحك الذي يمتد حينئذ من الجزء إلى الكل، أي إلى الشخص نفسه. فإن لم يكن الشخص يشتمل بالفعل على ذلك الملمح، فإن الكاريكاتير حينئذ يمتد إلى خلق ذلك خلقاً، بأن يتجه إلى عنصر ما في الشخصية ليس مضحكاً في ذاته لبيالغ في تصويره (٤٧). ويضاف إلى ذلك ما ذكره كوسلر في شأن الهجاء من أن الإضحاك يأتي من جهة أن هناك صورتين مجتمعين معاً في ذهن القارئ في اللحظة عينها: الصورة التي يألفها ويمتادها للشئ الذي يصور تصويراً ساخرًا والصورة الأخرى المشوهة له التي تنعكس في مرآة الهاجس. والهجاء يجعلنا نكتشف فجأة سخط الشئ الذي نألفه وجعلنا نكتشف كذلك إلفنا للشئ السخيف (٤٨).

ومن الصور التي نطالعا في (أخلاق الوزيرين) من ذلك تصوير صاحب ابن عباد في صورة مجنون، والمبالغة في تصوير حركاته التي تخرج على حكم المادة في حركات العقلاء. يقول التوحيدى (٤٩):

«طلع ابن عباد على يوما في داره، وأنا قاعد في كسر رواق أكتب له شيئا قد كادني به، فلما أبصرته قمت قائما فصاح بجلي مشقوق، أقعد فالواقون أحسن من أن يقوموا لنا، فهيمت بكلام، فقال لي الزعفراني الشاعر: احتمل فإن الرجل رقيق، فغلب على الضحك، واستحال الغيظ تعجا من غفته وسخفه، لأنه قال هذا وقد لوى شدة وشمخ ألفه وأمال عنقه واهترى في انتصابه وانصب في اهتراضه، وخرج في مسك مجنون، قد أفلت من دير جنون».

والهاكاة الساخرة أو البارودي، من الأساليب التي يشيع استخدامها في كتاب (أخلاق الوزيرين). وكثير من كلام التوحيدى محاكاة لكلام صاحب، وإن ادعى هو أنه يحكيه ولا يحاكيه. قال:

«سمعت يقول يوما وقد جرى حديث الأبهري المتكلم، فقال: لعن الله ذلك الملعون المأبون المأفون، جاءني بوجه مكبح وأنف مفلطح ورأس مسطح وذقن مسطح... ولسان مبلع فكلمني في مسألة الأصلح، فقلت: أخرب عليك غضب الله الأثرع الذي يلزم ولا يبرح» (٥٠).

ومن ذلك قوله لشيخ من خراسان:

«والله لولا شبك لقطعتك تقطيعا وبضعتك تبضعا ووزعتك توزعا ومزعتك تمزعا وجزعتك تجزعا وأدخلتك في حرامك جميعا» (٥١).

ويقول أبو حيان في هذا الصدد مسليا لصاحب ومصورا له بالحق وضعف العقل:

«قلت للمسيبي أين يبلغ في عشقه للسجع قال يبلغ به ذلك أنه لو رأى سجمة تنحل بموقعها حررة الملك ويضطرب بها حبل الدولة لكان يأتي لها ويستعملها ولا يعبأ بما قبلتها» (٥٢).

ويرى أكثر النقاد المعاصرين أن البارودي ليس مجرد تكرير لتصور أخرى، فهو يختلف عن النموذج الأصلي في

«فكانه يسر إلى القارئ بنكتة - فيما بينهما -
عن إنسان يستهدفه بالتسفيه والزراية. ولذلك
كانت السخرية ضرباً من الاستعلاء، وكانت من
أجل ذلك أسلوباً شائعاً في الهجاء»^(٥٨).

ودوافع الهجاء متعددة؛ فهذا الإمعان في تصوير حمق
المهجو قد يكون نوعاً من التعشفي من القهر والظلم، وقد
يكون الدافع إليه الغضب أو الكراهية. كذلك يمكن أن
يكون الهجاء ضرباً من الإسقاط، أي إسقاط الفشل الذي
يعني به صاحبه على سواه^(٥٩). ومعاناة التوحيد من
الوزيرين اللذين جعل الكلام في كتابه على أخلاقهما، وهما
الصاحب ابن عباد وابن العميد، أمرها معروف. وإذا كان
يحاول أن يبين أنه يبنى هجومه على الوزيرين على أسس
موضوعية غير منحازة، كما ظهر في عبارته التي ذكرناها
أنفاً؛ أهذا عقل رئيس ... إلخ، فإن الذوق الحديث صار أميل
إلى الشك في دوافع الكاتب، والظن به أنه إنما يتخذ من
الباحث الأخلاقي - كما يظهر في تشبيهه على سلوكهما -
غطاء للغضب المخفي تحت الهجاء^(٦٠).

كذلك، كشف النقاد عن بعد سادي في الهجاء
يشترك فيه الكاتب والقارئ معاً، إذ يستمدان بهجتهما في
الهجاء من كونهما يجتمعان معاً على ضحية واحدة في
عمل من أعمال العنف اللفظي. وهذا التفسير مستمد مما
ذكره فرويد في شأن النكتة المفرضة، كما يتلاءم مع تفسير
هوبز للضحك بأنه شموخ أو انتصار يستعشره المرء فجأة.
وبماكاننا أن نفيد من كلام فرويد في فهم الهجاء وتفسير
المثمة التي تأتيها منه حين يقول: إنما نحقق مقعة النصر على
عدونا بجملة ضعيفاً أو غريباً حقيراً بالازدراء. وحين
يتكلم عن النكتة على أنها نوع من التمرد على سلطة
خاشمة، فباستطاعتنا أن نمد هذا المعنى كذلك فيما يتعلق
بالهجاء وما فيه من نزعة إلى الإيذاء^(٦١).

إن المعنى الذي نؤكد أنه أبا حيان ينبغي درسه
على أنه أحد أحلام الهجاء في أدبنا العربي. وفي حياته
وكتابات ما يكشف عن اعتماد أصيل فيه لهذا الفن. لقد
لاحظ بعض الباحثين مثلاً أن أبا حيان لا يمدح أحداً إلا

النص وفي السياق اختلافاً يؤكد النغمة الاستهزائية بوجه
عام. وهو لا يهدف إلى تصحيح العمل الفني الأصلي الذي
يتصدى له، لكنه في كثير من الأحوال يجلب المتعة، وفي
بعض الأحيان يسفه ويحق ويبحث على الضحك^(٦٢).

وأما السخرية اللفظية verbal irony، أو ما قد يسميه
النقاد instrumental irony، فأكثر شيوعاً في (أخلاق
الوزيرين). وكلمة «السخرية» لها في الثقافة الأوروبية تاريخ
طويل؛ فقد ظهرت عند أفلاطون وأرسطو للدلالة على سلوك
يعينه، لكنها استعملت في زمنهما كذلك للدلالة على
استعمال يعينه للغة، هو في أساسه استعمال مراوغ كالذم
بأسلوب المدح أو المدح بأسلوب الذم، ومن ثم صارت
السخرية نوعاً من ألوان البلاغة والهجاء^(٦٣).

على أن كلمة «السخرية» ارتبطت في الكوميديا
الإغريقية بشخصية الإيرون elron، الذي يتظاهر في كلامه
ويظهر الخضوع ويتظاهر أمام شخصية الألوون alazon بأنه
أقل ذكاء مما عليه واقع الحال، لكنه ينتصر على الألوون وهو
شخصية متبجحة تتسم بالفناء وخداع النفس. وقد ظل المعنى
الأصلي للتظاهر أو التباين بين ما يقال وما عليه واقع الحال
باقياً في أكثر الاستعمالات النقدية لكلمة السخرية^(٦٤). بل
صارت الكلمة مرادفة للتظاهر كائناً ما كان، وإن لم يكن
لذلك شأن بالسخرية^(٦٥). وهذا النمط من السخرية شائع
في كتاب أبي حيان؛ يظهر في قوله عن الصاحب بعد أن
أظهر ضعف عقله لقوله: يجوز أن يكون الفلك من سلجم أو
جزر أو فجل، هو مع هذا العقل السخيف يطلب كتب
الأوائل ويجمعها وينظر فيها... ويقول في أبي الحسن
العامري: قال الحرالي كذا وكذا، وإذا خلا نظر في كتبه
ومصنفاته، كذلك قوله عنه: وكان مع هذا المذهب الذي
يدل به ويسميه «المعدل والتوحيد» قليل التوجه إلى القبلة
قليل الركوع والسجود^(٦٦).

هذه هي السخرية اللفظية التي يريد بها الكاتب أن
يلفت النظر إلى الهوة التي تفصل بين ما هو واقع وما ينبغي
أن يكون؛

استدرك على المديح بأدوات الاستدراك التي من شأنها إظهار الميوب وتغليبها على الصفات الحميدة^(٦٢). ويقول الباحث أيضا إنه: كان مسوقا بحكم طبيعته وخصيسته إلى التقريب عن النقائص والقتاص الميوب، فهو يتلمس من الملامح والطباع كل ما يرمز إلى التدنى الخلقي ويشير إلى الحطّة والنذالة^(٦٣).

ونحن مع الرأي الذي يقرن الضحك إلى الشعور بالفوق والاستعلاء. وهو رأي هوز كما قد تقرر. وكان أرسطو يرى الضحك ناتجا عن اكتشاف نقطة ضعف لدى الغير يعتقد الضاحك أنه لا يتصف بها^(٦٤). وهذا الرأي يتفق - آخر الأمر - مع مبادئ التطوريين الذين يرون أن الأصل في الانقسام هيئة الحيوان الذي يفتح فمه استعدادا لالتهمام الفريسة التي تظهر بها، يقول زكريا إبراهيم: إن الباحثين الذين يأخذون بهذه النظرة إنما هم في العادة أولئك الذين يربطون بين الضحك وظاهرة التسوق أو الانقصار، فيقولون إن الانقسام قد اقترنت في البدء بتغلب الإنسان الأول على هزيمته، أو تفوقه عليه في مبارزة جسمية^(٦٥). ولذلك كانوا يربطون بين الضحك والعدوان، فنحن «لأنكشف عن نواجذنا» تعبيرا عن المودة، وإنما هي صورة رمزية ترجع إلى آثار الوحشية الأولى والرغبة في المهاجمة. وهم لذلك يرون أن الضحكة الأولى للبشرية هي ضحكة الاستيلاء على الفريسة والاستمتاع بنشوة الانتصار^(٦٦). كذلك، فإن الإنسان غير المتحضر يضحك لما يصيب غيره من عاهات وآفات جسمية، لأن ذلك كان عند البدائي علامة على هزيمة صاحبه في معركة تمخضت عنها هذه العاهات. يضاف إلى ذلك أن الضحك الناشئ عن دغدغة مواضع معينة في الجسم - وهو في رأي كثير من الباحثين الصورة الأولية للضحك التي تفرغت عنها سائر الصور على سبيل التطور - إنما هو نوع من رد الفعل يلجأ إليه الشخص على سبيل الدفاع عن نفسه ضد هذا الموقف العدواني المزاحي، لأن الدغدغة تمثل ضربا من العدوان يتخذ شكل اللهو أو اللعب^(٦٧).

من أجل ذلك، فرق الباحثون بين الإحساس الجمالي والضحك، فالإحساس الجمالي، وهو يتولد عن رؤية الشيء

الجميل، يقوم على الانسجام والتوافق والتوازن، أما الضحك فيتولد عن رؤية القبح والخطأ، والفشل في شتى صورته. ولذلك كانت الكوميديا - كما يذهب شارل لالو - لا تصور القيم العليا أو المثل الأخلاقية السامية، وإنما هي تصور لمخالب الناس ونقائصهم ومظاهر ضعفهم^(٦٨).

وقد حاول بعض الباحثين قراءة ما كتبه أبو حيان عن صاحب في ضوء فكرة برجسون عن الضحك، إذ «يبدو أوضاع الجسم الإنساني وحركاته مضحكة إذا ذكرنا هذا الجسم بألة ميكانيكية»، فالخطيب الذي يخلل يشير بيديه على نحو آلي يثير فيها الضحك. وتقليد الأشخاص كثيرا ما يكون مجلبة للضحك لكونه يلفتنا إلى الجانب الآلي الرتيب المجاني للطبيعة الحيوية لوجودنا. يقول الباحث: فطن التوحيدى إلى هذه الفكرة الآلية التي تقوم عليها فلسفة الضحك، وكأنه أدرك بذلكه وسليقته الفنية أن كل صورة آلية أضيفت إلى جسم أو وجه حى على نحو ما فصله برجسون تكون مضحكة، فوصف صاحب على لسان ابن العميد، فقال: كان أبو الفضل بن العميد إذا رآه قال:

«أحسب أن عينيه ركبنا من زئبق، وعنه عمل بلولب، وصديق فإنه كان ظريف الثنى والتلوى شديد التفكك والتفتل، كثير التمزج والتمزج في شكل المرأة المومسة والفاجرة الماجنة والمخت الأشمط».

ويقول أيضا:

«فتراه عند هذا الهنر وأشباهه - يعنى كلامه المسجع - يملوى ويتعسم ويظهر لرحا ويتقسم .. ويتشاكى ويتجامل ويملوى شدقه ويبلغ ريقه... ويتهالك ويتمالك، ويتقابل ويتمايل، ويتحاكى المومسات».

ويقول أيضا:

«كان صاحب ينشد وهو يملوى رقبته وتجمحظ حدقته ويتزى أطراف منكبه، ويتسايل ويتمايل كأنه الذى يتعطفه الشيطان من المس»^(٦٩).

فيحدث السرور والفرح، وإما أن تتحرك من خارج إلى داخل دفعة فيحدث منها الخوف، وإما أولاً فأولاً فيحدث منها الاستهوال، وإما أن تتجاذب مرة إلى داخل ومرة إلى خارج فيحدث منها أحوال أحدها الضحك عند تجاذب القوتين في طلب السبب فيحكم مرة أنه كذا ومرة أنه ليس كذا ويسرى ذلك في الروح حتى ينتهي إلى العصب فيحرك الحركتين العضادتين، وتعرض القسوة في الوجه لكثرة الحواس^(٧٢).

ورد الضحك إلى قوتى المنطق والحيوانية هو، بلغة اليوم، إرجاعه إلى أمرين أحدهما نفسى والآخر فسيولوجى، فالضحك ظاهرة فسيولوجية مثلما هو ظاهرة سيكولوجية أيضاً. وقد بحث الضحك في النظريات الحديثة من الزوايين مما^(٧٣).

لقد درسنا الضحك في أدب الفوحى حتى الآن من جهة كونه باحثاً في سواء من الناس عما يضحك، ولم بحث عن المفارقات التي اشتملت عليها حياته هو وكتباته، بحيث تجعل منه هو نفسه موضوعاً لذلك، لنمد إلى قول أرسطو عن الضحك بأنه ينشأ عن اكتشاف نقطة ضعف لدى الغير يعتقد الضاحك أنه لا يصف بها، فهل خلعت حقاً حياة أبى حيان من هذا الضعف؟ لنرجع إلى ما رواه أبو حيان في رسالته عن (الصداقة والصديق)^(٧٤) من أنه لقي صولياً يقال له جعفر بن حنظلة، وكان أبو حيان قد أراد أن يسلك طريق التصوف، فسأله، من أصحب؟ فقال له الشيخ، أعطأت، قل لى من لا أصحب، فأتى إن حصرت لك من لا تصحب فقد أرسلتلك إلى من تصحب، فقال له أبو حيان، فمن لا أصحب؟ قال لا تصحبني ولا تصحب من كان مثلى. ولم يرد الشيخ على ذلك. ويمكننا أن نقرأ هذه القصة في ضوء ما تقدم من كلامنا عن أبى حيان، فلعل الشيخ لمس منه نزوع نفسه إلى العنوان واستعدادها لغير طريق التصوف القائم على العمل وليس العلم وحده، فنصح به بالابتعاد عن صحبته بهذا الرد الحاسم الدال.

وبعض النظر عن كون هذه القراءة صحيحة أم غير صحيحة، فإن فكرة برجسون معترض عليها بأنها فكرة متعمسة ساقته إليها نزعه الحيوية. ومن الذين نقدوها آرثر كسلر الذى يقول: لو كان الجمود فى حد ذاته مشيراً للضحك، لكانت التماثيل المصرية القديمة أكبر نكتة عرفتها الإنسانية^(٧٥). وقد تصدى لنقدها - من قبله - شارل لالو عالم الجمال الفرنسى الذى لا يراها صالحة لتفسير شتى مظاهر الفكاهة، ويرى أن الضحك يتولد فينا نتيجة الهبوط في مستوى القيمة، فالموقف الجاد الخطير إذا انكشف عن كونه موقفاً تافهاً، ولد فينا الضحك. وإذا رأينا شخصاً عظيم البدن يروعنا بضخامته وعظم بدنه، ثم إذا تكلم جاء صوته كصوت الطفل، فإننا نضحك. وهكذا، فالضحك إنما ينشأ عن الشعور المفاجئ بهوان الآخر. ومأهية الفكاهة:

«تتجلى في إظهارنا على الغالب والمجرب حتى نضحك منها، وليس من شأنها على الإطلاق أن تكشف لنا عن الحسن والميزات حتى نعجب بها»^(٧٦).

إن النظريات التي طرحت حول موضوع الضحك كثيرة. وليس هذا مجال الخوض في ذلك، إلا أنه - في سياق الكلام عن الضحك عند أبى حيان - ينبغي أن نذكر أن بحث الموضوع من هذه الزاوية لم يكن ميسراً من اهتمامات أبى حيان. فقد أورد إحدى مقابلاته، وهي المقابلة الحادية والسبعون لذلك، يقول:

«سألت أبا سليمان عن الضحك ماهو؟ فقال الضحك قوة ناشئة بين قوتى المنطق والحيوانية، وذلك أنه حال باستطراف وارد عليها. وهذا المعنى متعلق بالمنطق من جهة، وذلك أن الاستطراف إنما هو تمجب. والتمجب هو طلب السبب والعلة للأمر الوارد. ومن جهة يجمع القوة الحيوانية عندما تبحث من النفس، فإلها إما أن تتحرك إلى داخل، وإما أن تتحرك إلى خارج [وإذا تحركت إلى خارج] فإلها أن يكون دفعة فيحدث منها الغضب، وإما أولاً فأولاً وباعتدال

وكلام أبي حيان في مواضع مختلفة من كتاباته يدل على أن نفسه بقيت طامحة إلى الدنيا، متطلعة إلى المال والجاه والشهرة، حتى وقد بلغ من السن نهايته، مما يدل على تأصل ذلك فيه، كما أشار هو إلى ذلك في رسالته التي بعث بها إلى القاضي أبي سهل علي بن محمد بعد أن أحرق كتبه^(٧٥). وقد استدرجه الصوفي إلى السؤال الذي يهوى للإجابة التي أجاب بها ليصرفه بذلك عن ملاحقته. وليس يوهن من هذا ما ذكره أبو حيان من أنه لقي جمعاً هذا بعد ذلك بمدة وهو متوجه إلى مكة، فقال له: أيها الشيخ، لقد جرحت سري بكلامك في وقت كذا وكذا. فقال الشيخ: أردت بتفسيرك مني إهراءك بي، فإن الشيخ إنما أراد أن يتخلص منه بهذا الجواب.

هذه القصة تصلح - بذاتها - أن تكون مدخلاً لدرس السخرية في أدب التوحيد. فهي مثال جيد على السخرية السقراطية التي تظهر شيئاً وتبطن شيئاً آخر، وتتجلى في رد الشيخ على أبي حيان - تظهر عدم صلاحية الشيخ، أو بعبارة أخرى تظاهره بعدم الصلاحية للصحة، وتخفي أن أبا حيان نفسه لم يكن صالحاً - في نظر الشيخ - لطريق التصوف، بما نفرس فيه هذا من استعلاء حب الدنيا على قلبه. ثم إنها كذلك لا تجيب إجابة صريحة عن السؤال، بل تتصل منه وتنحرف إلى سواء. ثم إن قول الشيخ له بعد ذلك: أردت بتفسيرك مني إهراءك بي، يظهر فيه - إذا أخذنا بظاهره - المعنى الكامل للسخرية السقراطية التي تنحو إلى استدراج الخصم وإيقاعه في الشباك. وهي طريقة كان ينظر إليها خصوم سقراط على أنها طريقة غسيسة ووضيعة^(٧٦).

وقد ميز النقاد في تاريخ السخرية بين مفهومين: السخرية بالمفهوم القديم، وهي التي يتحقق بها عرض بلاهي، وهذه سبقت الإشارة إليها، ويمكن أن نطلق على صاحبها في العربية لفظ السخرة - بفتح الحاء. ثم السخرية التي جاوز بها الرومانتيكيون هذا المعنى وأطلق عليها من أجل ذلك السخرية الرومانتيكية، وهذه لا يقصدها المرء قصداً، وإنما يلحظها فيما يقع أمامه من أحداث، أو قد يتيبها في جهل الشخصية بدوافعها - كالذي نراه في مسرحيات شكسبير مثلاً^(٧٧)، أو قد يتيبها في الأفكار أو المواقف،

كالوقوع على ألوان التناقض في النظم الفلسفية. وهذه يمكن أن نسميها بالسخرية العمانية observable. وهكذا، بعد أن كانت السخرية شيئاً يقصد إليه قصداً، انتفى عنها القصد وصارت شيئاً تقع عليه الملاحظة ويترأى في الفن، بل صار في الإمكان رؤية العالم كله على أنه مسرح ينهض على السخرية. وبعبارة مختصرة، صارت السخرية نشاطاً ذا طبيعة جدلية ديالكتيكية لا يمكن الفكك منه، كالنظر إلى شيء يقع بجواره شيء آخر مضاد له على أن ذلك نوع من السخرية، ولو لم يكن ذلك مقصوداً، كما لو وقعنا في الطبيعة على قصر فخم بجواره كوخ بالئ. ثم صار النظر إلى التناقض القائم بين الإنسان بآماله ومخاوفه وبين القدر بضراوته وعناده على أنه سخرية. ومن ثم، شاعت في الأدب تعبيرات مثل: سخرية القدر، وسخرية الحياة، وسخرية المصير... إلخ، وصار الإنسان هو السخرية - بسكون الحاء، أي الهدف الذي تتجه إليه السخرية^(٧٨).

هذه كلها معان يمكن أن نقع عليها في سيرة أبي حيان وأدبه. فالسخرية التي يمكن أن نعاينها في حياته كثيرة. منها أولاً جهل الشخصية بدوافعها، كما ظهر ذلك في لبسه المرقعات تشبهاً بالصوفية، ظناً منه أن لديه دافعاً لطلب الزهد في الدنيا، وإن كان قد أدرك دوافع نفسه وأبان عنها في أخريات أيامه على نحو صريح يدفعنا إلى التعاطف مع ضعفه البشري، حين قال: إنه كان يطلب بكتبه المشالة من الناس^(٧٩). ومثل ذلك يقال في لبسه المرقعات وتشبهه بالصوفية. ثم إن هذا المظهر الصوفي وغلاظه بالصوفية والغريباء وركونه إلى أصحاب المرقعات، كل أولئك أكسبه - كما يقول بعض الباحثين^(٨٠) - فسولة وحرارة، على خلاف ما كان يرجو بهذا السلوك. وتلك سخرية أخرى، ومنها كذلك أنه أراد شيئاً وأراد القدر له شيئاً آخر معانداً - أراد الغنى والوجاهة وانجملت حياته عن غير ذلك. فالقدر الساخر - كما ذكر بعض الباحثين^(٨١) - يأبى إلا أن يجرى على خلاف آماني النفس فعمل على إزهاج التوحيدى ووضع العقبات في سبيله مما أدى إلى «اتخاذ الانقباض صناعة»، وصار يتنفس لبعد ما يشتهي ويتحرق. ومنها رابعاً أنه أراد برحلته الهروب من الوراثة فرده الصاحب إليها حين

طلب منه نسخ ثلاثين مجلدة من رسائله لا يرجو المرء مع نسخها أن ينتفع بمره وبصره - كما قال هو. ومنها أخبراً أنه أمضى عمره كله في الورقة - أي إخراج مصنفات الأدباء والعلماء وغيرهم إلى حيز الوجود والبقاء أو الخلود، ثم أنهى حياته بحرق كتبه هو، وغير ذلك من أنواع السخرية في حياته كثير.

هذا الاتجاه في تبين السخرية أو التناقض والمفارقة في السلوك وفي التفكير من الاتجاهات الأصلية عند التفكيرين. كان دريدا يشبه بالجوكر - ومعناها الضاحك، في أوراق اللعب، بقدرته على تقويض كل فكر والسخرية به بما في ذلك فكره هو نفسه^(٨٢). ويشبه أن يكون ذلك مزاجاً عاماً في التفكير الحديث الذي لم يعد ينجح إلى القطع بشئ وأخذ مأخذاً جدياً.

وإذا عدنا إلى أبي حيان فإنه كان نمطاً مما أطلق عليه الشخصية الانبساطية، لكنه اصطنع خلقاً غير خلقه، جعل من الباحثين من يذهب إلى القول بأنه كان،

«ذا مزاج سوداوي ويغلب على صاحب هذا المزاج الحزن والانقباض اللذان يفضيان به حتماً إلى العشائم والنظر للعالم من جوانبه الكئيبة المظلمة»^(٨٣).

أو القول: «إن شخصية أبي حيان أقرب إلى النموذج المنطوي منها إلى النموذج المبسط»^(٨٤). لقد أصاب ياقوت حين قال عنه، إنه اتخذ الانقباض صناعة. وهذا قول ذو نفاذ، وإن كان قد ذهب معناه عن كثير من الباحثين. وكما اتخذ

الهوامش والتعليقات:

Mikhail Bakhtin, *Rabelais and His World*, trans. H Iswolsky, 1968, P.66.

Jokes and Their Relation To the Unconscious, trans. J. strachey, 1963, PP. 110 - 15.

Encyclopaedia Britannica, Humour, V 11, pp. 839 - 40.

وكانت الكلمة تستعمل في اللاتينية للدلالة على السوائل أو الأعلاط التي يشغل عليها جسد الإنسان، وهي أربعة: الدم والبلغم والصفراء والسوداء. واعلاط هذه السوائل بنسب مختلفة داخل البشر هو الذي يؤدي إلى اختلاف أمزجهم وهو الذي يحدد صفاتهم العقلية والجسدية. والإنسان العام تتوازن فيه

أبو حيان الانقباض صناعة، اصطنع زى الصوفية على غير تمكن أخلاقهم من نفسه، كما اصطنع الشكوى والتبرم. يقول عبدالرزاق محي الدين^(٨٥):

ولو كان الرجل كما وصف من الضعف والعجز والمرضى، ما قدر على تأليف المقاسبات الذي يحجز عن تأليفه أقوى الناس ذهناً.

ولا يغيب عنا - بالإضافة إلى ذلك - أن أبا حيان عاش نحواً من مائة عام. وهذا أمر له دلالة كذلك بالإضافة إلى ما تقدم.

ومناط السخرية في نظائره بما ليس فيه واصطناعه مزاجاً غير مزاجه. وقد كان بن جونسون، من لقاد الإنجليز في عصر النهضة، يميز بين نوعين من المزاج: المزاج الحق الذي ترى فيه خلقاً بعينه، كحدة الغضب والتهمة والنزوع إلى الانتقام، قد استبد بصاحبه جسداً وروحاً. كذلك هناك المزاج المصطنع الذي ينجح صاحبه إلى الظهور بمظهر بعينه ليعرفه الناس به، كإظهار نوع بعينه من اللباس والكلام والمعاداة الاجتماعية، وهو ما كان مادة خصبة للكوميديا الهجائية التي كان بن جونسون من أقوى أنصارها^(٨٦).

إننا نازلنا بحاجة إلى دراسات مفردة ومستفيضة عن أهلام الضحك في الثقافة العربية في ضوء النظريات الحديثة، حتى يتسنى دراسة الضحك في هذه الثقافة بصورة شاملة تبين من خلالها فلسفة الضحك فيها. ونحن نرجو بهذا البحث أن يكون لبنة من اللبنات التي تسهم في بناء هذا المعنى.

(١)

(٢) راجع ما كتبه فرويد عن النكتة الكلبية:

(٣) الفكاهة في عصر، دار المعارف ط ١٩٨٨، ص ١٠.

(٤)

هذه النسب. أما من غلب عليه واحد منها، فإنه يكون مموا أو بلغميا أو صلبانيا... إلخ. ولكل منها صفتها؛ فالصلباني مثلا سريع الغضب، أصغر الوجه، نحيل، كثير الشعر، تده، طموح، ذو نزعة إلى الانطواء، ألقى الذكاء... إلخ. ولذلك كان هذا الزواج العقلي غير المتوازن موضوعا صالحا للكوميديا.

- Della Chiaro, *The Language of Jokes*, London, 1992

- Christopher P. Wilson, *Jokes*, London, 1979.

- Victor Raskin, *Romantic Mechanisms of Humor*, 1983.

- Marcel Gurwirth, *Laughing Matter*, Cornell University, 1993.

(٥) انظر على سبيل المثال

وانظر كذلك كتاب فريد سابق الذكر.

Jokes and their Relation to the Unconscious, p. 15.

Ibid, pp. 16 - 89.

Ibid, p. 36.

Ibid, pp. 49 - 50 .

Jokes and Their Relation, p. 50.

Ibid, p. 51.

Ibid, p. 73.

Ibid, p. 42.

Ibid, p. 44.

Ibid, p. 88.

Ibid, p. 230.

Jokes and Their Relation, pp. 68 - 9.

(٢٨) وهناك سبل من هذه النكت في مواطن متفرقة من كتاب البصائر والذخائر، انظر مثلا: ٤٣، ٤٩، ٨٦، ١٠٦، ١٠٧، ١٣٣، ١٣٤، ١٦٩، ١٧٠، ١٦١/٣، ١٦٢، ١٨١، ١٨٢، ٢١٤/٤، وانظر أيضا: ٥٤/١، ١٥/٢، ١٦، وأيضاً: ١٤١/٢، ٩٠/٥.

(٢٩) انظر: زكريا إبراهيم، سيكولوجية الفكاهة والضحك، مكتبة مصر - القاهرة، ٢٠٢ - ٢٠٤.

(٣٠) راجع مثلا ما نقلت في معجم الأبيات ١٨٦/٦، حيث يقول: «كان مجرولا على الغرام بطلب الكلام» أو ما ينقله إبراهيم الكيلاني (رسائل أبي حيان التوحيدي، ص ٤٩) من أنه كان شديد الحسد والبغض للنوى الجاد والتممة.

(٣١) راجع زكريا إبراهيم، أبو حيان التوحيدي، ص ٩٣.

(٣٢) زكريا إبراهيم، المرجع السابق، ص ٩٣.

(٣٣) المقامسات، خليل حسن السديري، ص ١٠٣.

(٣٤) إحسان عباس، أبو حيان التوحيدي، الطبعة الثانية، جامعة الخرطوم، ص ٥٤.

(٣٥) المرجع السابق، ص ٦٨.

(٣٦) نفسه، ص ١٣١.

(٣٧) البصائر والذخائر، ٢٠٦/١.

(٣٨) السابق، ٢٠٥/١.

(٣٩) معجم الأبيات ٥١/١٥، وانظر كذلك أحاديث الزواجر، ٢٣ - ٢٤.

(٤٠) راجع إبراهيم الكيلاني، رسائل أبي حيان التوحيدي، ص ٥٥.

(٤١) انظر،

Satire, p.I.

- (٤٢) أخلاق الزهادين، خليل: محمد بن ثابت الطائفي، دمشق ١٩٦٥، ص ١٢٢.
- (٤٣) Abrams, A Glossary of Literary Terms, p. 181.
- (٤٤) Ibid, pp. 154 - 55.
- (٤٥) أخلاق الزهادين، ص ٧٥.
- (٤٦) The Longman Dictionary of Poetic Terms, satire, pp. 271 - 72.
- (٤٧) John and their Relation, p. 201.
- (٤٨) Arthur Koestler, The Act of Creation, Pan Books, 1970.
- (٤٩) أخلاق الزهادين، ١٤١.
- (٥٠) السابق، ص ١٢١ - ١٢٢.
- (٥١) نفسه، ١٤٠.
- (٥٢) نفسه، ١٢٤.
- (٥٣) Irene R. Makaryk (ed.), Encyclopedia of Contemporary Literary Theory, Canada, 1994, p. 605.
- (٥٤) D. C. Muecke, Irony and the Ironic, p.16.
- (٥٥) Abrams, A Glossary of Literary Terms, p.80.
- (٥٦) D.C. Muecke, Op. cit, p. 17.
- (٥٧) أخلاق الزهادين، ١١٥ - ١١٦.
- (٥٨)
- (٥٩)
- (٦٠)
- (٦١)
- (٦٢) إبراهيم الكيلاني، رسائل أبي حيان، ص ١٣٩.
- (٦٣) السابق، ص ١٣٨.
- (٦٤) سجدى ربة، معجم مصطلحات الأدب، ص ٢٢٥.
- (٦٥) زكريا إبراهيم، سيكولوجية الفكاهة والضحك، ص ١٥.
- (٦٦) السابق، ص ١٢٤.
- (٦٧) نفسه، ص ٣٩.
- (٦٨) نفسه، ١٨٣، ١٨٥.
- (٦٩) إبراهيم الكيلاني، رسائل أبي حيان الوحيدة، ١٤٥ - ١٤٦.
- (٧٠) أحمد أبو زيد، مجلة عالم الفكر، المجلد ١٣، العدد ٣، ١٩٨٢، (الفكاهة والضحك)، ص ٨.
- (٧١) زكريا إبراهيم، سيكولوجية الفكاهة والضحك، ١٧٧ - ١٧٨.
- (٧٢) المقابسات، خليل: محمد توفيق حسين، ٢٩٤ - ٢٩٥.
- (٧٣) راجع مثلاً،
- (٧٤) رسالة في الصنعة والصنعة، ط. مصر ١٣٢٤ هـ. ص ١١٦ - ١١٧.
- (٧٥) نظرها في رسائل أبي حيان، إبراهيم الكيلاني، ٤٠٤ - ٤١٤.
- (٧٦) راجع؛
- (٧٧) في مسرحية هنري الرابع - الجزء الثاني، يصرخ الأمير وأبوه على فراش الموت بوضع التاج على رأسه، والسخرية تكمن حين يضحك جهل الأمير بالدواع التي قادت إلى هذا السلوك، بالإضافة إلى سخرية أخرى تكمن في أن الأب كان ناكماً لولع في وهم الأمير أنه ملك. والسخرية الأولى عميقة والأخرى سطحية. Muecke p. 21.
- (٧٨) Irony and the Ironic, pp. 19 - 23.
- (٧٩) رسلته إلى القاضي أبي سهل، ضمن رسائل أبي حيان، ص ٤٠٦.
- (٨٠) عبدالرزاق محيي الدين، أبو حيان الوحيدة، ص ٢٨.
- (٨١) إبراهيم الكيلاني، رسائل أبي حيان الوحيدة، ص ٦١.
- (٨٢)
- (٨٣) إبراهيم الكيلاني، المصدر السابق، ٥٩ - ٦٠.
- (٨٤) زكريا إبراهيم، أبو حيان الوحيدة، ص ٩٣.
- (٨٥) السابق، ص ٤٣.
- (٨٦) Encyclopaedia Britannica, V.11, p. 840.

السجع..

بين التوحيدى ومعاصريه*

إيفريت روسون**

بعض أولئك، أمثال ابن سينا والبهرونى وبدیع الزمان الهمدانی والفردوسی ومسکویه، وإذا طولبت بأكثر من ذلك القجأت إلى كتاب الثعالی المسمى (بیحة الدهر فی محاسن أهل العصر) الذى یشمل على ذکر معظم شعراء ذلك العصر من كل أنحاء العالم العربی، بالإضافة إلى كثيرین من أصحاب النثر الفنى؛ أمثال الهمدانی، وأبى بکر الخوارزمی، والوزیرین المشهورین؛ أبى الفضل ابن الحمید والصاحب ابن عباد. ولكننا لا نجد فی كتاب «البيضة»، ولا فی سائر كتب الثعالی ولا فی كتب معاصريه أو كتب الأدباء من الجيل التالى، أى ذكر لمن أشهره أعظم أديب من هذا العصر، وهو الذى نحتفل بذكره فی هذا المؤتمر. ولا أستبعد أن يكون التوحيدى قد قرأ «البيضة» فی أيام شيخوخته (وهزله فی شیراز)؛ ولا أستبعد كذلك أن يكون قد ضجر من إسقاط ذكره منه، وأزرى بالنثر الذى وجده فيه. ولكن هل فهم التوحيدى بالفعل أن ما سماه هو «الكلف بالسجع» قد غلب على النثر الفنى غلبة نهائية، لن تنتهى إلا بعد مرور مئات من السنين؟

أولاً أريد أن أشكر المجلس الأعلى للثقافة، وبخصوصاً جابر عصفور، على دعوتهم للمشاركة فی هذا المؤتمر، فهذه فرصة للجمع بين حبيبي، أبى حبان التوحيدى، ومدينة القاهرة التى أفقدها كثيراً وأنا فی الولايات المتحدة الأمريكية. وأريد أن أشير أيضاً إلى أنى قد أعددت محاضرتى هذه باللغة الإنجليزية، ولكن بعد وصولى قررت أن ألقبها بالعربية تكريماً لمسمى «لغة التوحيدى»، فأعجزت الترجمة فی وقت قصير، ودون مراجعة القواميس، لذا اعتذر عن أية ركاكة فيها.

لست عربياً وليست المبالغة من طبعى - ولا أعلن أنى أبالغ إذا قلت إن جيل التوحيدى هو جيل أعظم مجموعة من المفكرين والأدباء فی تاريخ الثقافة الإسلامية والعربية. ولا حاجة لى إلى دليل على ذلك أكثر من محض تسمية

* الكلمة التى ألقيت فی مؤتمر أبى حبان التوحيدى، الذى عقد بالمجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة.

** أستاذ الدراسات العربية، جامعة بنسلفانيا.

وقعت كل هذه التطورات فى عصر التوحيدى، وأريد أن أشير إلى أن معظم هؤلاء المنشقين المبدعين هاشوا فى الشرق، فى الرى وجرجان ونيسابور وغزنة، أى فى بلاد اللغة الفارسية. كان أهل خراسان مشهورين بالفصاحة فى اللغة العربية، ولعل سبب ذلك بعد العربية من لغتهم العامية الفارسية، وإن أحسوا بقدر من التكلف فى استعمالهم اللغة العربية، فليست المسافة بين هذا التكلف وتكلف الإنشاء وحتى الكلف بالسجع بعيدة.

وأريد أن أشير أيضاً إلى قرابة العلاقات بين بعض هؤلاء المنشقين وحضرة الصاحب ابن عباد، فلا أستبعد أن يكون تأثير الصاحب من أهم أسباب انتشار هذا الكلف بالسجع، والإنشاء عامة.

ولاشك فى كلف الصاحب نفسه بالسجع. فمما نرى من رسائله المطبوعة، ومن المختارات من نشره، فى كتاب «التهنئة» نستطيع أن نقول إن السجع يغلب على كل كتابته، حتى إننا نشعر عند أية جملة لا تنتهى بسجعة بنوع من النقص.

وللأسف إلى كتاب (مطالب الوزراء)، لثرى ما يقول التوحيدى عن أسلوب الصاحب فقراً:

«وكان كلفه بالسجع فى الكلام والعلم عند الجد والهزل يزيد على كلف كل من رأه فى هذه البلاد... ويبلغ به ذلك أنه لو رأى سجعة تنحل بموقعها عروة الملك، ويضطرب بها حبل الدولة، ويحتاج من أجلها إلى غرم ثقل، وكلفة صعبة، ويحشم أمور، وركوب أهوال لكان يخف عليه أن لا يفرج عنها ويخليها، بل يأتى بها ويستعملها ولا يمتأبى بجميع ما وصفت من عاقبتها، والسجع لهذا الرجل بمنزلة المصا للأعشى، والأعشى، إذا فقد عصاه فقد أقعد وهذا إذا ترك السجع فقد أفحم».

يقول التوحيدى أيضاً :

«وما يدل على ولوع ابن عباد بالسجع ومجاوزه الحد فيه بالإفراط قوله يوماً: حدثنى أبو على ابن

قد كتب الكثير عن ازدهار السجع فى هذا العصر، وسوف أقنع بذكر دراسة زكى مبارك المشهورة فى النثر الفنى فى القرن الرابع الهجرى. ومن المعروف أن السجع قد توفر أولاً فى صنفين من التأليف: هما الخطابة - وعصوصا الخطابة الدينية - والكتابة، بمعنى إنشاء الرسائل الرسمية فى الدواوين. وفى منتصف القرن الرابع ساد شعور بأن ذروة ما قد بلغت بخطاب ابن نباتة ورسائل ابن العميد، التى أشار إليها الثعالبي بقوله: إن الكتابة ابتدأت بعبد الحميد وانتهت بابن العميد. ولكن الكتابة لم تنته بالفعل بابن العميد، فلدينا من جيله والجيل العالى دواوين ورسائل لأربعة كتاب مشهورين، هم أبو إسحاق الصائى، وعبد العزيز بن يوسف، وأبو الحسين الأهوازي، والصاحب ابن عباد. وتدل هذه الدواوين النثرية بوضوح على ازدهار أهمية النثر من حيث هو منافس للشعر فى هذا العصر، كما تدل على ذلك مصنفات أخرى مثل (كتاب الصناعتين) لأبى هلال العسكري، ومثل (نثر النظم) للثعالبي.

ولكن الأهم من ذلك هو امتداد مجال هذا الأسلوب الإنشائى عامة، واستعمال السجع خاصة، إلى أصناف أخرى من الكتابة. وبطبيعة الحال، بدأ هذا التوسع بالرسائل غير الرسمية، كما نرى من مجموعتى الرسائل لأبى بكر الخوارزمي والهمداني. وقد نقول إن مثل هذه الرسائل تقابل شعر «الإخوانيات» الذى يذخر به كتاب «التهنئة». ولم يقتنع الهمداني بهذه الرسائل «الإخوانية» معرضاً لقدرته على اللغة، فاخترع «المقامة» وملأها بديعاً وجرهاً وسجماً، وما إلى ذلك من أشكال الزخرفة اللغوية التى اشتهر بها.

وحتى قبل ذلك، اتمد هذا الأسلوب الجديد إلى صنف التاريخ بتأليف المنشى أبى إسحاق الصائى لكتاب (التاجي) الذى هو نوع من المديح النثرية يصف فيه إنشاء الدولة البويهية ويمدح مولاة الأمير عضد الدولة. وهارضى هذا الكتاب (المفرد إلا جزءاً صغيراً منه) المتين بكتابه البهيمى فى فترة الدولة الفزنوية والأمير محمود. ولم يقتصر توسع الإنشاء والسجع على المقامة والتاريخ، إذ نجد الأمير قابوس فى جرجان يحاول الكتابة فى الفلسفة بهذا الأسلوب.

باش وكان من سادة الناس - جعل السين شيئا
ومر في الحديث وقال: هذه لغة. وكذب وكان
كذوبا.

ولسمع أيضا أنه خرج متوجها إلى أصفهان ومنزله ورامين
فجاءها إلى قرية غامرة على ماء ملح لالشي إلا ليكتب إليها:
كشابي من النهار يوم السبت نصف النهار. وإن كان
التوحيدى يدم «الإفراط» في السجع فذلك لا معنى أنه ينفر
منه نفورا تاما فإنه ينفر من كاتب جيد أنه قال:

«السجع الذى يلهج به هو [الصاحب] مما يقع
فى الكلام ولكن ينبغي أن يكون كالطراز فى
القوب، والصنعة فى الرداء، والخط فى العصب،
والملاح فى الطعام والجمال فى الوجه ولو كان
الوجه كله خالاً لكان مقلها».

ويقول هذا الكاتب، ويوافقه التوحيدى، إن لكل من
السجع والوزن والعجيب والتطبيق مكانه ولكن فى حدود،
وإن الذى ينبغي أن يهجر هو التكلف والغريب وكل ما يفسد
المعنى، وفى (البصائر) يقول التوحيدى نفسه:

«لا تلهج بالسجع فإنه بعيد المرام إذا طلب
الواقع موقعه والنازل مكانه، ولا تهجره أيضا كله
فإنك تعدم شطر الحسن». «وقد يسلس السجع
فى مكان دون مكان والاسعسال أدل على الطبع
والطبع أهلى والتكلف مكروه والتكلف معنى
والناس بين عاشق للمعاني والتابع لها فالألفاظ
تواتبه حنوا وكلف بالألفاظ والمعاني تعصيه أبدا».

ونقرأ فى (الإمتاع والمؤانسة) شيئا من رأى التوحيدى فى
بعض المنشئين المشهورين غير الصاحب، إذ سأله الوزير ابن
سعدان أن يقارن بين بلاغة الصاحب وبلاغة ابن العميد
وعبدالمعز بن يوسف وأبى إسحاق الصائى. وإن وجد
التوحيدى أسلوب عبدالمعز أكثر ركاكة من أسلوب
الصاحب، فليس لرأيه فى أسلوب ابن العميد الوضوح نفسه.
فإننا نقرأ فى (الإمتاع) أن ابن العميد كان «أول من أفسد
الكلام»، وذلك أنه تبع الجاحظ وعمل إليه أنه لحقه ولم يكن
كذلك، ولا يدهشنا هذا الإجراء ونحن نعرف إعجاب

التوحيدى لنفسه بالجاحظ وتقرظه له وقد تبعه هو نفسه
كذلك. ولكنه فى (مثالب الوزيرين)، يصف ابن العميد بأنه
«حسن الكتابة غزير الإنشاء جيد الحفظ» ويخبرنا بأن أبى
إسحاق الصائى كان كثير الإعجاب بكلامه، و يفسر ذلك
بقوله:

«لأنى أجده فيه من العقل أكثر مما أجده فيه من اللفظ»
لم يشير إلى فصل من رسالة لابن العميد يزعم أنه
يستحق أن يكتب بالذهب (ولا نجد فى هذا الفصل سجعة
واحدة).

أما أبو إسحاق نفسه، فلا يمكن صفو رأى التوحيدى فيه
شيء، فيقول للوزير ابن سعدان: «إنه أحب الناس للطريقة
المستقيمة وأمضاهم على الهجة الوسطى». وفى (مثالب
الوزيرين) يصف بأنه «كاتب زمانه لسانا وقلما وشمالا»،
ويخص كتابه (القاجى) بالمدح. أما أسلوب أبى إسحاق فنعرفه
من رسائله التى طبع بعضها، وتتوفر مجموعة كبيرة منها فى
المخطوطات، ونستطيع أن نقول إن البديع والسجع فيها يزيدان
على ما قد نتوقع أن يرضى التوحيدى به، وإن كانا أقل مما
نجد فى رسائل الصاحب. وأما كتاب (القاجى) لمشكلة، إذ
الجزء المحفوظ منه لا يشمل على حظ ذى معنى من البديع
ولا السجع مع أن معارضة المعنى له (أى كتاب المسمى)
مفصلة بالسجع، وبكل بديع إلى أقصى حد.

ويسد أن هناك فارقا كان قائما، لا يزال، فى عصر
الصائى، فيما يتوقع من الأسلوب بين الرسائل من ناحية،
والتاريخ من ناحية أخرى.

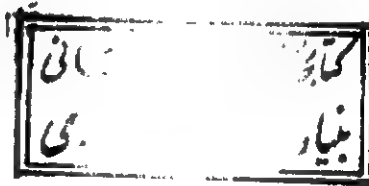
ومهما كان الأمر، فالتوحيدى يحجب بأسلوب أبى
إسحاق الذى يسميه «هراقية». ويقول مثلا: إن «معانيه فلسفية
وطباعه هراقية»، كما ينقد أبو إسحاق نفسه أسلوب الصاحب
مضيفا أن «طباع الجبلى مخالف لطباع العراقي». فتدل مثل
هذه الملاحظات على منبع فارسي للتكلف الجديد العربي.
وبالفعل، نجد أن المنشئ الوحيد من جيل الصاحب الذى
يساويه فى كتابته، تكلفا وزخرفة وسجعا، هو الكاتب
الفارسى أبو بكر الخوارزمى. وكان أبو بكر من مصطنعى
الصاحب، وإن وصفه للتوحيدى بأنه «خوار فى المكارم صبار

ناحيتين: أولاها فى الكتابة، فالهمدانى يسلط اللفظ على المعنى بطريقة هى بعينها ما يرمى به التوحيدى، وثانيتهما فى الإنسانية، فالهمدانى - بالرغم من اختراعه بطله المكدى أبا الفتح الإسكندرى - لم يزل هو رجلا عاديا مقتنعا بمجموعه، فهو لا يعمد ولا يفكر ولا ينقد، والتوحيدى عكس ذلك تماما.

وبالجملة، نستطيع أن نقول إن التوحيدى غلب فى معركة الأساليب الشعرية، وقى «الغريب» من هذه الناحية، كما بقى الغريب من نواح أخرى. وإن اعتبرنا غلبة الكلف بالسجع فى أيام التوحيدى غلبة للدوق العجمى على الدوق العربى، فهناك من يشهد فى مؤلفاته، خصوصا فى رسائله، فى الجول العالى، أن فوز السجع والإنشاء اشتمل المعجم والعرب جميعا، وأشير طبعاً إلى أبى العلاء الممرى.

على الملأ زحاف إلى المآثم سماع للتصائم مقدام على المظالم، ولعل هذا رأى هو الذى حسب أبا بكر إلى التوحيدى، برغم كلفه هو بالسجع، إذ يقول التوحيدى إنه «من أفصح الناس ما رأينا فى المعجم مثله».

وإن كان ذلك رأى التوحيدى فى أبى بكر الخوارزمى، فلنساك ما رآه فى منافس أبى بكر المعجم الأصغر منه سناً، أى يبيع الزمان الهمدانى. وهنا للأسف ينقصنا الدليل القاطع، فلم أجد فى مصنفات التوحيدى أية إشارة إلى الهمدانى. وفى الحقيقة لم يؤلف الهمدانى مقاماته إلا بعد انتقال التوحيدى إلى شيراز وهزله هناك، حيث لم يعد يكتب عن الأمور الدينية وعن معاصره. ومع ذلك، فلا أشك أن هذه المقامات بلغت فى شهرار قبل وفاته، فإننا نعرف أنها قد بلغت ابن شهيد فى الأندلس قبل ذلك بضع سنين. ولكن يبدو لى أن بين التوحيدى والهمدانى فجوة واسعة، وذلك من



أبو حيان التوحيدي

الناقد الاجتماعي

عثمان سليمان موانى*

بأنه فيلسوف الأدباء، وأديب الفلاسفة^(٢). والمتأمل الفطن في تراه الأديب - على قلة ما وصل إلينا من هذا التراث - يدرك هذه الحقيقة إدراكاً واعياً^(٣).

على أن أهم ما يميز تراث هذا الرجل، علاوة على ما أشرنا، إلمامه الدقيق بقضايا عصره، ومشكلات مجتمعه وتصويره لها، من خلال نقده لهذا المجتمع وبعض رجال عصره، وإبرازه الكشهر من المعبود الخلقية التي شاعت في المجتمع آنذاك وأصبحت ظاهرة اجتماعية سيئة.

وبما يصور ذلك، قوله في وصف أخلاق بعض التجار، وأصحاب الأموال، والفروات:

«قد تعاطوا المنكر حتى عرف، وتناكروا المعروف حتى نسى، يتعمسون من الملة بما أصلح البضائع، وينهون عنها كلما عادت بالوضائع، يسر أحدهم بحيلة، يرزقها لسلعة ينفقها، وغيلة لمسلم يحميهِ الإسلام.

فإذا أحكم حيلته وغيلته، غدا قادراً على حرده، فخرّ وضّر وأب إلى منزله بحطام قد جمعه،

لا نفاس عظيمة الأمم بما تنعم به من ثراء مادي، قد يزيد يوماً وينقص يوماً، وقد يأتي عليه الزمن فلا يبقى منه شيئاً، وإنما تقاس عظمتها بما لديها من تراث روحي وأدبي، محال لا يفتنى، ولا ينضب مصبته، مهما تعاقبت العصور والأزمان.

وقد حظيت أمتنا العربية بزاد وفير من هذا التراث الذي بلغ قمة ازدهاره في العصور الإسلامية الأولى، حين تفاعلت الثقافة العربية مع بعض الثقافات الأجنبية التي احتكت بها احتكاكاً قوياً، كالثقافة الفارسية والثقافة اليونانية والثقافة الهندية^(١). وقد ظهر أثر هذا التفاعل واضحاً في كتابات بعض أدباء القرنين الثالث والرابع الهجريين كالجاحظ وابن العميد، والهمداني، والصاي، والتوحيدي.

ويتميز التوحيدي عن نظرائه السابقين بشغفه الشديد بالثقافة العقلية، مع عدم إغفال حسه الأدبي والفني، الذي يبدو واضحاً في كتاباته الأدبية والفكرية. ويبدو أن هذا المزج الواضح بين الفكر والوجدان في كتاباته هو الذي دفع بعض القدماء الذين ترجموا له، مثل باقوت الحموي، إلى وصفه

* قسم اللغة العربية، كلية الآداب، جامعة الإسكندرية.

فى نفث سحر، وتارى مع صاحبه رماذ، ووجهه
على عاصفة، ونسبحى بنى وبته سموم،
ونصبى منه هموم وهموم^(٨).

وقد استشهد التوحيدى بهذا النص والنص الشعرى
السابق، معضداً بذلك وجهة نظره فى شوع هذه الأمراض
الاجتماعية فى مجتمعه وبين رجال عصره، وهذا بعد لوكان
من ألوان النقد الاجتماعى. وقد يخص بنقده الاجتماعى
رجالا معينهم، مثل بعض الوزراء أو الكتاب أو العلماء أو
الشعراء. ويلاحظ أنه لا يقف فى هذا النقد عند الجواب
الشخصية وحسب، ولكنه يعمد ذلك إلى تقويمهم علميا أو
فنيا وذكر محاسنهم، وكذا عيوبهم ونقائصهم الشخصية.

يقول مثلا فى نقد الوزير، الصاحب ابن عباد،

«إن الرجل كثير المفوظ، حاضر الجواب، لصيح
اللسان، قد تلف من كل أدب عفيف أشياء،
وأخذ من كل فن أطرافا، والغالب عليه كلام
المتكلمين المعزلة»^(٩).

وهذا النقد يمثل الجانب الإيجابى فى هذه الشخصية،
لأنه يكشف عن مزاياها الأدبية واللغوية، ويشهد بها. أما عن
سلبيات هذه الشخصية، فنبدو من قول التوحيدى عنها،
«والناس كلهم محجرون عنه، لجرأته وسلاطه،
واقتراره، وسطفه شديد العقاب، طفيف الغواب،
طويل العتاب، بذئ اللسان، يعطى كثيرا قليلا،
مغلوب بحرارة الرأس، سريع الغضب... حسود
حقود حديد، وحسنه وقف على أهل الفضل،
وحقده سار إلى أهل الكفاية...»^(١٠).

وشبهه بهذا المنحى النقدي نقده لابن العميد، واتجاهه
الأدبى الذى ذكره فى كتابه (مثالب الوزراء)^(١١)؛ وقد
جاء فيه قوله،

«وهو نذر المعانى، شديد الكلف باللفظ، وكان
أحمد الناس لمن عطف بالقلم، أو بلغ باللسان أو
فلج فى المناظرة، أو فكاه بالنادرة، أو أغرب فى
جواب أو أسع فى خطاب، وقد لقي الناس منه
الدواهي لهذه الأخلاق الخبيثة»^(١٢).

مفتطبا بما أباح من دينه وانتتهك من حرمة
أخيه، بعد الذى كان منه حذقا بالتكسب ووفقا
بالمطلب، وعلما بالتجارة، وتقديما فى
الصناعة»^(١٣).

ويرى أن هذه العيوب الخلقية والسوءات الاجتماعية لا
تقتصر على فئة التجار وحدهم، ولكنها تشيع فى بعض فئات
المجتمع الأخرى.

يقول:

«فوالله ما أسمع ولا أرى هذه الأخلاق إلا شائعة
فى أصناف الناس، من الجند، والكتاب، والتناء
والصالحين، وأهل العلم.

لقد حال الزمان إلى أمر لا يأتى عليه النعت، ولا
تستوعبه الأخبار»^(١٤).

ومصدقا لهذا قول أحد شعراء هذا العصر، مصورا نفسى
هذه الأمراض الخلقية فى المجتمع آنذاك، مثل النفاق والحسد
وعدم الوفاء، ومفضلا العيش وحيدا فى الصحراء، على
العيش مع هؤلاء الناس،

أيارب كل الناس أبناء حلة

أما تعشر النسا لنا بصديق

وجوه بها مضمر الغل شاهد

ذوات أديم فى النفاق صديق

... إلخ^(١٥).

وقول أحد وزراء هذا العصر، الذى حظى أبو حيان
التوحيدى بصحبته كثيرا، ومسامرته^(١٦)، مصورا بعض هذه
الأمراض الخلقية التى أصابت عدواها كثيرا من النفوس
البشرية آنذاك،

«أرى واحدا فى قتل حبل، وآخر فى حفر بئر،
 وآخر فى نصب فجع، وآخر فى دس حيلة، وآخر
فى تفهيج حسن، وآخر فى شغل حديد، وآخر
فى تمزيق عريض، وآخر فى اختلاق كذب،
 وآخر فى صدع ملقم، وآخر فى حل عقد، وآخر

ويبدو هذا المنحى النقدي كذلك فى تقويمه لبعض

علماء عصره، من الناحية العلمية والشخصية، تقويماً يكشف عن عمق ثقافته ودقة حسه النقدي، كما يكشف عن معرفته الدقيقة بالنوازع النفسية، ونقاها النفس البشرية.

ومن الشواهد الدالة على ذلك قوله عن المترجم همسي ابن إسحاق بن زرعة إنه:

وقوله عن أبى على:

«وأما أبو على، فأشد تفرداً بالكتاب وأشد انكباباً عليه، وأبعد من كل ما عداه مما هو علم الكوفيين.

وما تجاوز فى اللغة كتب أبى زيد وأطرافها مما لغيره، وهو متقد باللفظ على أبى سعيد وبالحسد له، كيف تم له تفسير كتاب سيبويه من أوله إلى آخره» (١٧).

«حسن الترجمة، صحيح النقل، كثير الرجوع إلى الكتب، محمود النقل إلى العربية جهد الوفاء بكل ما جل من الفلسفة، ليس له فى دقيقتها منقذ، ولا له من لغزها مأخذ. ولولا توزع فكره فى التجارة، ومحبته فى الربح، وحرصه على الجمع وشده على المنع، لكانت قريحته تستجيب له، وغائمه تدر عليه، ولكنه مبدد، وحب الدنيا يعمى وهم» (١٣).

وقوله كاشفاً عن القيمة العلمية لكل منهما:

«وكان أبو سعيد بعيد القرن، لأنه كان يقرأ عليه القرآن والفقه والشروط والفرائض والنحو واللغة، والعروض والقوافي والحساب والهندسة والحديث والأخبار وهو فى كل ذلك إما فى الغاية أو الوسط.

وقوله عن ابن الخمار، وكان طبيباً وفيلسوفاً:

«وأما ابن الخمار ففصيح، سبط الكلام... كثير التدقيق، لكنه يخلط الدرة بالبحرة، ويفسد السمين بالث، ويرقع الجديد بالرت» (١٤).

وقوله عن أبى بكر القومسي، أحد كتاب عصره وفلاسفته:

«وأما القومسي فرجل حسن البلاغة، حلو الكناية، كثير الفقر المعجبة، جماعة للكتب... إلا أنه غير نصيح فى الحكمة؛ لأن قريحته ترابية، وفكرته سحابية، فهو كالمنقلد بين المحققين، والتابع للمتقدمين، مع حب للدنيا شديد، وحسد لأهل الفضل عتيده» (١٥).

أما عن المقارنة بينهما، من حيث السلوك الشخصى لكل منهما:

«فأبو على يشرب، ويتخالع، ويفارق هوى أهل العلم، وطريقة الرهبانيين وعادة المتسكين، وأبو سعيد يصوم الدهر، ولا يصلى إلا فى الجماعة» (١٦).

وقد ينحرف فى تقويمه لشخصيات هؤلاء العلماء ومناحيهم العلمية والأدبية منحى آخر، يقوم على إبراز إيجابيات وسلبيات كل منهم، عن طريق المقارنة بين النظيرين، كمقارنته بين عالمى اللغة والنحو، أبى سعيد السيرافى، وأبى على بن همسي.

أما عن منحاها فى نقد شعراء عصره، فيبدو مختلفاً بعض الاختلاف عن منحاها فى نقد العلماء والوزراء والكتاب وسائر رجال عصره؛ إذ يعنى فى هذا النقد بشعر الشاعر وتقويمه

كذلك عن اهتمام التوحيدى بفن الشاعر أكثر من شخصه،
ونقااصه الخلقة والاجماعية.

وهذا على العكس - كما أشرنا - من منحاه فى نقد
رجال عصره الذى تجاوز التقويم العلمى، إلى التجريح
الشخصى الحاد، وهنا نسأل، لماذا لنا التوحيدى فى نقده
لرجال عصره هذا المنحى؟؟

إن قراءة مثالية لتاريخ حياة هذا الرجل وآثاره العلمية
والأدبية^(٢٢)، تكشف لنا عن حقيقة مهمة لا ينبى إغفالها،
وهى أن صاحبنا لم يكن على وفاق تام مع كثير من رجال
عصره، فعلاقته بكثير منهم لم تكن طيبة على الدوام. وقد
يمزى هذا إلى بعض العوامل الشخصية والنفسية التى تتعلق
بالتوحيدى وسيرته الذاتية، فقد عمل تحت إمرة بعض وجهاء
عصره كأمين الحميد، الذى تمنى كثيرًا العيش فى
كنفه^(٢٣)، وتحقق له ما أراد، ولكن حدثت بينهما جفوة،
كما عمل عند الصاحب ابن عباد ناسخًا للكتب. ويبدو أن
هذا الرجل لم يكن يحسن معاملته، ويستدل على هذا بما
ذكره التوحيدى فى كتابه (مثالب الوزراء) من صلاته
الرجل وتكبره حتى إنه طلع عليه يومًا، وهو يعمل فى نسخ
الكتب، فوقف أبو حيان احترامًا له، لكن ابن عباد صرخ فيه
قائلًا:

«أقعد فالوزاقون أحسن من أن يقوموا لنا»^(٢٤).

ويقال إنه طلب من أبى حيان التوحيدى نسخ ثلاثين
مجلدة، فرفض صاحبنا تنفيذ هذا الأمر الصعب^(٢٥)، ثم
فارق منها خدمته له^(٢٦).

ويبدو أن علاقته برجال عصره، كانت تتأثر بالتقلبات
السياسية فى هذا العصر، أى فى القرن الرابع الهجرى. فقد
عانى أهل هذا العصر من آثار تفككت الدولة العباسية إلى
دويلات صغيرة، كدولة الصفاريين، ودولة السامانيين ودولة
بنى بويه^(٢٧)، وما ترتب على ذلك من حروب ومنازعات بين
هذه الدول، وبين أمراء الأقاليم، على نحو ما كان يحدث فى
أوروبا آنذاك، وأدى إلى نشأة نظام الإقطاع، ومصادفًا لهذا
يقول المستشرق الفرنسى بلاشير:

فنيًا، أكثر من عنايته بشخصه، ومسلكه فى الحياة، وعلاقته
بالناس، على نحو ما يبدو فى نقده العلماء والوزراء، وكبار
رجال عصره.

ومما يوضح ذلك قوله فى نقد شعر بعض هؤلاء الشعراء،
والكشف عن الخصائص الفنية لشعر كل شاعر منهم:

«وأما السلاوى فهو حلو الكلام، متسق
النظام... يخفى السرقة، لطيف الأخذ، واسع
المذهب.

وأما الحاتمى فلفظ اللفظ، كثير العقد... غزير
المحفوظ، جامع بين النظم والنثر... يادى العورة
فيهما يقول، فكانما يبرز ما يخفى ويكدر ما
يصفى...

وأما ابن جليات: فمجنون الشعر، متفاوت اللفظ،
قليل البديع، كثير الزرق، قصير الرشاء، كثير
الفناء.

وأما الخالغ: فأدب الشعر، صحيح النحت، كثير
البديع، مسعوى الطريقة، متشابه الصناعة، بعيد
من طرفة المتحير، قريب من فرصة المتحير...

وأما مسكويه: فلفظ اللفظ، رطب الأطراف،
رقيق الحواشى، سهل المأخذ، قليل السكب،
بطيء السبك، مشهور المعانى... وله بعد ذلك
مأخذ كشدو من الفلسفة.

ونأت فى الخدمة، وقيام برسوم الندامة... وهو
حاتل العقل لشغفه بالكيمياء.

وأما ابن نباتة: فشاعر الوقت، لا يدفع ما أقول،
إلا حاسد أو جاهل، أو معاند. قد لحق حصاة
سيف الدولة، وهذا معهم، ووزاءهم... إلخ^(٢٨).

والواقع أن هذا النقد الفنى يكشف عما يتمتع به
التوحيدى من حس نقدى دقيق، وذوق فنى رفيع، أصلت
الممارسة والدرية، وكثرة حفظ النصوص، ومدارسته لها. ولا
ينبى أن ننسى أن صاحبنا أديب مبدع، وصاحب تجربة فنية
تجلت فى كثير من إبداعاته الأدبية^(٢٩). كما يكشف

«وقيل كل شيء ينبنى أن تثق بأنه لا صديق،
ولا من يتشبه بالصديق» (٣١).

ويشاطر التوحيدى، كثيرًا الرأى فى موقف أهل عصره
منه، وظلمهم له، فيقول معبرًا عن سخطه على هؤلاء الناس،
وإحساسه بالغربة بينهم:

«والله لربما صليت فى الجامع فلا أرى جنبى
من يصلى معى، فإن اتفق، فيقال أو حصار أو
لنائف، أو قصاب....»

فقد أسست غريب الحال، غريب اللفظ، غريب
التحلة، غريب الخلق، مستأنسًا بالوحدة، قانعًا
بالوحدة، معطاءً للصمت، ملازمًا للحيرة، يائسًا
من جميع من ترى، متوقفًا لما لا بد من حلوله،
فشمس العمر على شفا وماء الحياة إلى نضوب،
ونجم العيش إلى أفسول، وظل التلبث إلى
قلوص» (٣٢).

ويبدو أن هذا الإحساس كان أحد العوامل التى دفعته إلى
رسم صورة قائمة لمجتمعه وأهل عصره من خلال نقده لهم،
وكشفه عن كثير من السوءات الخلقية والاجتماعية. يضاف
إلى ذلك تجاهل كثير من معاصريه علمه وأدبه (٣٣)، مما دفعه
إلى الانتقام منهم، لا بالنقد والتجريح وحسب، وإنما
بحرمانهم كذلك من ثروته العلمية التى تعب كثيرًا فى
جمعها وتأليفها، وذلك بحرقها، وقد عبر عن هذا الإحساس،
الذى كان يحتلج بداخله، وهو مقدم على تنفيذ هذا الأمر،
بقوله:

«على أنى جمعت أكثرها للناس، ولطلب المشالة
منهم، ولعقد الرئاسة بينهم وللد الجاه عندهم،
فحزمت ذلك كله» (٣٤).

ويقول مبررًا إقدامه على هذا العمل، وحرمان أهل عصره
من هذه الثروة العلمية:

«فكيف أتركها لأناس جاورتهم عشرين سنة،
فما صح لى من أحدهم وداد، ولا ظهر لى من
إنسان منهم حفاظ.

ولم تكن حال الإسلام فى الشرق فى بداية
القرن العاشر الميلادى، إلا لتذكرنا من بعض
الوجوه بحال التصرانية فى الغرب فى العهد ذاته.
إذ بينما كانت الحروب الداخلية تجتاح
جرمانية، وبينما كان شارل البسيط فى فرنسا،
وبيرانجييه فى إيطاليا يحاولان عبثًا إعادة تأليف
الوحدة الكارولنجية، وفى الحين الذى كان فيه
النظام الإقطاعى أخذًا فى الاستقرار نهائيًا فى
كل مكان من أوروبا، كانت الخلافات فى بغداد
تسير هى أيضًا نحو تفكك تام ونهائى» (٣٥).

والواقع أن ضعف نفوذ الخلافة العباسية آنذاك، وما نشأ
عن ذلك من صراع بين أمراء الأقاليم وبين بعض الدول
العباسية، وبين بعض أبناء الأسر الحاكمة فى هذه
الدول (٣٦)، قد ترك آثارًا لا يستهان بها على المجتمع آنذاك،
الذى لم يعد يشعر أبنائه بالطمأنينة والاستقرار الأمنى، نظرًا
لاتشاعر القوضى والسلب والنهب، وكثرة سفك الدماء
البريئة. وطبعى أن ينعكس هذا على أخلاق الناس، وأحوالهم
الاقتصادية والنفسية.

ويبدو أن صاحبنا لم يسلم من شر هذه التقلبات
السياسية، فظروفه المعيشية كانت تضطره إلى توطيد علاقاته
ببعض ساسة عصره، والعيش فى كنفهم أحيانًا.

وقد يوطد علاقاته بوزير ما، ثم يقصى هذا الوزير عن
الحكم أو تدول دولته، فيجد التوحيدى نفسه فى موقف
صعب، قد حصر الكثير مآلًا وجاهًا، وكسب عداوة الحكم
الجديد. ولا ينبنى أن تغفل المنافسة بين وجهاء هذا العصر،
وما كان يترتب عليها من إحراج نفسى لصاحبنا حين يحد
مثلا حبل وصاله إلى وزير، ثم يختلف معه، ويذهب إلى
نظيره ومنافسه... وقد سعى الظن به، وينقطع حبل الوصال
بينهما (٣٧). ويمكن هذا كله على حالته الاقتصادية
والنفسية.

لذا، لا نعجب إن رأيناه كثير الشكوى من الفاقة والبؤس،
وافترقاد الأصدقاء الذين خلت الحياة منهم، كما يرى. وقد
عبر عن هذا الإحساس بقوله:

الشخصيات. ويبدو هذا بوضوح عند بعض كتاب التراجم والطبقات الذين عتوا بأدباء وعلماء عصر التوحيدى، ولعلب عليهم «الاتجاه المنقبى» الذى ينظر إلى من يكتب عنه من جانب واحد، هو الجانب المشرق، مثلاً فى مجموعة من الفضائل والمزايا التى تتحلى بها الشخصية.

ويغفل أصحاب هذا الاتجاه الجانب الآخر من الشخصية الإنسانية، مثلاً فى مجموعة من السلبات.

فلو قرأنا مثلاً ما كتبه صاحب (بتحة الدهر) عن هؤلاء الرجال (٣٨) الذين تصدى لنقدهم التوحيدى، لوجدنا اليون شاسعاً بين منحنى التوحيدى فى تقويم هؤلاء الرجال وأعمالهم، وبين منحنى هذا الرجل المشروب بروح منقبية، لا ترى فىمن ترجم له إلا الجانب المضي من شخصيته وعلمه.

ثانيهما: إصلاح وتقويم ما اخرج من هؤلاء الرجال، وهذا لا يتأتى إلا بالكشف عن عيوبهم وأمراضهم الخلقية والنفسية.

وقد يبدو هذا النقد فى مظهره تجريحاً لهؤلاء الناس، وكشفاً عن عورتهم الخلقية والنفسية، تضيق به صدور بعض ذوى الأفق الضيق، وقد يستهجنونه بحجة أنه يعد خروجاً على الأعراف الاجتماعية، وأنه يناهى الذوق العام.

والواقع أن هذا النقد لا يعد أمراً خارجاً على الأعراف الاجتماعية، ولا يناهى الذوق، لأنه إصلاح للمجتمع ونصبة للذوق العام.

وعلاوة على ذلك، ففى تراثنا الإسلامى أصول لهذا النقد، وقواعد وضعها أسلافنا، والمتصفح المدقق لكتب الجرح والتعديل ونقد الرجال (٣٩) يجد من هذا اللون النقدى الشيء الكثير.

واللائق للنظر أن أسلافنا كانوا ينطلقون فى هذا النقد من قاعدة مؤداها الجرح مقدم على التعديل (٤٠). فكل عالم أو علم مجرح إلى أن تثبت برأته، ويصبح أهلاً لتحمل العلم وأدائه.

ولم يكن قصدهم من ذلك التجريح فى حد ذاته، بل توثيق مصدر العلم أو المعرفة.

وقد اضطرت بهم بعد الشهرة والمعرفة فى أوقات كثيرة إلى أكل الخضر فى الصحراء، وإلى التكفف الفاضح عند الخاصة والعامة، وإلى بيع الدين والمروءة وإلى تعاطى الرءاء والسحمة والنفاق (٤١).

وواضح من هذا النص أن بعض سورات المجتمع وأمراضه الاجتماعية، انعكست على شخصية التوحيدى، وأصابته عدواها. وهذا يفسر لنا سر سخطه على بعض معاصريه، الذين تسببوا فى نشر هذه الأمراض الخلقية بين أفراد المجتمع، وكذبوا بها صفو مائه، وطيب هواه. يضاف إلى ذلك اتهام بعضهم له فى عقيدته ودينه (٤٢)، وإخفاقه فى تحقيق طموحاته المادية والمعنوية، وما ترتب على ذلك من إحساس بالنقص دفعه إلى الحقد على كل عظيم أو صاحب مال، أو جاه، ومصداقاً لهذا قول ياقوت الحموى عنه:

«وكان أبو حيان مجبولاً على الغرام بثلب الكرام» (٤٣).

وعلى أية حال، فهذا كله يؤكد لنا صحة القول بأن سخط التوحيدى على مجتمعه وبعض رجال عصره، ونقده لهم من الناحية العلمية والخلقية، مرده إلى أسباب شخصية ونفسية، تتعلق بالتوحيدى نفسه، وأحوال مجتمعه الذى كان يفترق الأمن والاستقرار بسبب الاضطرابات السياسية التى تعرض لها، وما ترتب عليها من اختلال فى القيم الخلقية والاجتماعية.

ويظهر أن كثرة اختلاط التوحيدى بالخاصة من أهل عصره قد مكنته من الاقتراب منهم، ومعرفة دغائيلهم، ورصد حركاتهم وسكناتهم. وبناء على هذا يمكننا القول بأن نقد التوحيدى لمجتمعه وبعض رجال عصره لم ينشأ من فراغ، ولم يكن صدًى لانهجالات داخلية لا صلة لها بالواقع، وإنما كان على العكس من ذلك صدًى لانعكاس الواقع الأليم على نفسه وأحاسيسه، ومن ثم، فإن النقد لا يخلو من آثار إيجابية، لعل من أوضحها أمرين:

أولهما: إبراز بعض الجوانب الخفية فى شخصيات هؤلاء الرجال، أغفلها كثير من الدارسين الذين تصدوا لدراسة هذه

خطوة نحو العلاج الصحيح، وعلى هذا يمكننا القول بأن
هذا النقد يعد نقداً بناءً، وإن أتى بطريق سلبى.

والواقع أن نقد التوحيدى لرجال عصره أمر هذه الشمرة،
لأنه كشف عن الداء وشخصه. وتشخيص الداء، يعد أول

المواش

- (١) راجع ما كتبه أحمد أمين في كتابه طغي الإسلام جـ ١، عن هذه الثقافات. وراجع الباب الأول من كتابنا الفهارات الأجنبية في الشعر العربى، وموضوعه. وسائل نقل الفهارات الأجنبية إلى البيئة العربية والشعر.
- (٢) معجم الأدباء لياقوت الحموى، جـ ٥، ص ٣٨٠، ط: مرجليوث.
- (٣) راجع مؤلفات التوحيدى في معجم الأدباء، جـ ٥، ص ٣٨١ - ٣٨٢.
- (٤) الإمتاع والمؤانسة، جـ ٣، ص ٦٢، ط: بيروت - المكتبة المصرية.
- (٥) المرجع السابق والصفحة.
- (٦) كتاب الصداقة والصدق لأبى حيان التوحيدى، ص ١٢ - ١٣، ط: مكتبة الآداب - القاهرة ١٩٧٢ م.
- (٧) هو الوزير أبو عبد الله العارض.
- (٨) الإمتاع والمؤانسة، ص ٦٣ - ٦٤، جـ ٣.
- (٩) المرجع السابق، جـ ١، ص ٥٤.
- (١٠) نفسه، جـ ١ ص ٥٥ - ٥٦.
- (١١) أبى ابن العميد والساحب ابن حبان، راجع معجم الأدباء لياقوت جـ ٥ ص ٣٩٢ - ٤٠٧.
- (١٢) الإمتاع والمؤانسة، جـ ١، ص ٦٦ - ٦٧.
- (١٣) المرجع السابق، ص ٣٣، جـ ١.
- (١٤) نفسه، ص ٣٣ - ٣٤، جـ ١.
- (١٥) نفسه، جـ ١، ص ٢٥.
- (١٦) نفسه، جـ ١، ص ١٢٩.
- (١٧) نفسه، ص ١٣١، جـ ١.
- (١٨) نفسه، ص ١٣٣، جـ ١.
- (١٩) نفسه، ص ١٣٢، جـ ١.
- (٢٠) نفسه، ص ١٣٤ - ١٣٧، جـ ١.
- (٢١) راجع النظر الفنى لركى مبارك، ص ١٦٢ - ١٦٧، جـ ٢.
- (٢٢) راجع معجم الأدباء لياقوت جـ ٥ ص ٣٨١ - ٣٨٢، وفاترة المعارف الإسلامية مادة (أبو حيان التوحيدى)، ومقدمة تحقيق كتاب الإمتاع والمؤانسة.
- (٢٣) راجع رسائله التى كتبها لابن العميد معبراً فيها عن هذه الرغبة وقد أوردتها لياقوت في معجم الأدباء جـ ٥ ص ٣٩٨ - ٤٠١.
- (٢٤) معجم الأدباء جـ ٥، ص ٣٩٢.
- (٢٥) المرجع السابق ص ٣٩٧، جـ ٥.
- (٢٦) يقال إن هذا قد حدث سنة سبعين وثلاثمائة بعد أن خدمه ثلاث سنوات - المرجع السابق جـ ٥ ص ٣٩٦.
- (٢٧) راجع تاريخ الإسلام الدينى والسياسى والفقاهى لحسن إبراهيم جـ ٢ الباب الرابع (الدول المستقلة).
- (٢٨) بلاخير - أبو الطيب الحنفى، ترجمة، إبراهيم كيلانى ص ١ مقدمة المؤلف.
- (٢٩) تاريخ الإسلام لحسن إبراهيم جـ ٢ ص ١٠٥، ولجديد ذكرى أبى العلاء لعه حسن ص ٤٥، ٦٥.
- (٣٠) راجع السيرة الذاتية للتوحيدى في معجم الأدباء لياقوت، جـ ٥ ص ٣٨٠ - ٤٠٧، وفاترة المعارف الإسلامية المجلد الأول مادة (أبو حيان التوحيدى) ومقدمة أحمد أمين لكتاب الإمتاع والمؤانسة، والنظر الفنى لركى مبارك جـ ٢ ص ١٦١ - ١٧٥.
- (٣١) كتاب الصداقة والصدق للتوحيدى ص ١٠.
- (٣٢) المرجع السابق، ص ٩.
- (٣٣) راجع معجم الأدباء لياقوت، جـ ٥ ص ٣٨١.
- (٣٤) المرجع السابق، جـ ٥ ص ٣٨٧.
- (٣٥) نفسه، جـ ٥ ص ٣٨٨.

٢٨٢

- (٣٦) راجع دائرة المعارف الإسلامية (أبو حيان التوحيدي)
(٣٧) معجم الأدياء جـ ٢ ص ٢٨٢.
(٣٨) راجع تراجم هؤلاء الرجال في بهجة النهر للشمس.
(٣٩) راجع مقدمة ابن أبي حاتم في الجرح والتعديل، وكذا مقدمة لسان الميزان في نقد الرجال للشمس.
(٤٠) راجع الباب الثاني من كتابنا منهج النقد التاريخي والمنهج الإسلامي (نقد الحر)



۶۱۱۸۴

ودودی

تاریخ ۸۹/۳/۲۷

● مجلات تصدر عن

الهيئة المصرية العامة للكتاب

● فصول

مجلة فصلية

رئيس التحرير : جابر عصفور

● إبداع

مجلة شهرية

رئيس التحرير : أحمد عبد المعطي حجازي

● القاهرة

مجلة شهرية

رئيس التحرير : غالى شكرى

● المسرح

مجلة شهرية

رئيس التحرير : محمد عثمان

● علم النفس

مجلة فصلية

رئيس التحرير : كاميليا عبد الفتاح

● عالم الكتاب

مجلة فصلية

رئيس التحرير : سعد المجرسى

● الفنون الشعبية

مجلة فصلية

رئيس التحرير : أحمد مرسى

